ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.° 101

ABRIL - JUNIO

1 9 5 2

VOL. 26

SUMARIO

Págs.

LEAL, JUAN, *La hora de Jesús, la hora de su Madre* (Io 2, 4) 147
BOVER, JOSÉ M.ª, *Problemas inherentes a la interpretación de la parábola del Sembrador* 169
ZALBA, MARCELINO, *Treinta y cinco años de derecho canónico* 187

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

SEGOVIA, A., *Una nueva Patrología* 221
ELORDUY, E., *En torno a Plotino* 225
MADOZ, JOSÉ, *Archivio italiano per la storia della pietà* 233

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS: Galtier, P., *L'habitation en nous des trois Personnes.*—Sauras, E., *La Asunción de la Santísima Virgen.*—Carol, J., *De Corredemptione B. Virginis Mariae.*—Lercher, L., *De Sacramentis in genere et in specie.*—Boutin, L. N., *La Penitence.*—Bichlmair, G., *Christentum, Theosophie und Anthroposophie.*—Ripalda, H., *Doctrina cristiana.*—Hernández Ruiz, J., *La Religión al alcance de todos.* Muzzatti, V., *Enciclopedia catequística.*—Hauret, Ch. *Origines de l'Univers et de l'Homme d'après la Bible.*—Fernández, A., *Comentarios a los libros de Esdras y Nehemías.*—Osty, E., *Le Livre de la Sagesse.*—Benoit, P., *L'Evangile selon S. Matthieu.*—Iglesias, E., *Comentario a S. Lucas.*—Descamps, A., *Les Justes et la Justice dans les évangiles.*—Bover, J. M., *N. T. Biblia graeca et latina*, ed. 2.ª Ruiz Bueno, Daniel, *Padres Apostólicos.* Texto bilingüe completo. O'Meara, J., *St. Agustine against the Academics.*—Courcelle, P., *Sur les Confessions de S. Augustin.*—Alonso Muñoyerro, L., *Moral médica en los sacramentos*, 3.ª ed.—Dooley, W., *Marriage according to St. Ambrose.*—Surbled, J., *La moral en sus relaciones con la medicina*, 2.ª ed.—Yanguas, A., *Comm. circa VI Decalogi praeceptum.* Bon, H., *La muerte y sus problemas*, trad.—Gamberoni, J., *Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern.*—Hanssens, J. M., *Amalarii Opera Liturgica.*—Gómez, J., *Vesperal Romano Festivo.* Vers.—Jetté, F., *De l'unité scientifique en Missiologie.*—Llorca, B., *Historia de la glesia Católica*, t. I.—*Synopsis historiae Soc. Jesu.*—McNeil, M., *Simone Fidati, de Gestis Dom. Salvatoris.* Ortiz de Urbina, I., *San Ignacio de Loyola y los Orientales.*—Nicolau, M., *Jerónimo Nadal, S. I.*—Juan de la Cruz, S., *Vida y Obras*, 2.ª ed.—Felipe de D., *Vida del P. N. Mutiloa.*—Sánchez Hernández, J., *Vida de D. P. Ruiz de los Paños.*—Feckes, C., *Die christlichen Vollkommenheitsstreben.* Martins, M., *Filosofia Rel. em Braga dos séc. IV a VII.*—Collin, E., *Manual de Fil. tomista*, t. I. Trad.—González, E., *Lógica.*—Muñoz, V., *Conocer es amar, según Zumel.*—"*Cahiers Laënnec*" (divers. opúsc.). Muñoz, J., *Angustia, Enfermedad, Placer.*—Márquez, G., *Los juristas alemanes.*—Cardoso, J., *El Comunismo.*—Aznar, S., *Las vocaciones eclesiásticas.*—Barabé, *Jésus N. S.*—Duchemin, A., *Un apóstol inmóvil.*—Neno, T., *La religiosa ejercitante.*—Grazioli, A., *La confesión.*—Rossi, G., *Cortesía sacerdotal.*—*An. de la Enseñ. priv. en España.*—Cremades, A., *Cancionero del Perpetuo Socorro* 237
II. REVISTAS: Teología 277

CRONICAS 281

LIBROS RECIBIDOS 286

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Augusto Segovia, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).
SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera*, S. I.—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1952 SON:

España	70 ptas.
Extranjero	100 "
Número suelto	22 "
Número atrasado	26 "

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

La hora de Jesús, la hora de su Madre (Io 2,4)

I. Introducción histórica.

La respuesta del Señor en las bodas de Caná ha dado ocasión a muchos trabajos, prueba del interés que despierta su dificultad. Sin contar los Comentarios particulares del IV Evangelio y partiendo de los últimos años del siglo pasado, han escrito trabajos especiales, entre otros BOURLIER [1], STIGMAYR [2], DURAND [3], POWER [4], HERRANZ [5], JOUON [6], ANZOLANI [7], GAECHTER [8], SCHILDENBERG [9], BRINKMANN [10], IACONO [11], GALLUS [12],

---

1 *Les paroles de Jésus à Caná*: RevBibl 6 (1898) 405-522.

2 *Zu Jo. 2, 4*: Der Katholik S. III, 20 (1899-I) 289-297.

3 *La réponse de Jésus aux noces de Caná*: RechScRel 3 (1912) 157-159.

4 *Quid mihi et tibi, mulier? Nondum venit hora mea*: VerbDom 2 (1922) 129-130.

5 *Exposición exegético-práctica del Evangelio Dom. 2 p. Epiph. (Jn. 2, 1-11)*: EstBibl 2 (1927) 61-70.

6 *Notes philologiques sur les Evangiles (Jo. 2, 4)*: RechScRel 18 (1928) 356.

7 *Iesus et Maria ad nuptias in Cana Galilaeae*: VerbDom 9 (1929) 364-368.

8 *Maria in Kana (Jo. 2, 1-11)*: ZKatTh 55 (1931) 351-402.

9 *Das Rätsel der Lockzeit von Kana*: BenediktMonatsch 15 (1933) 123-130; 224-234.

10 *Quid mihi et tibi, mulier? Nondum venit hora mea (Jo. 2, 4)*: VerbDom 14 (1934) 135-141.

11 *Probaturne B. V. Mariae universalis gratiarum mediato ex Jo. 2, 1-11?*: VerbDom 18 (1938) 202-207.

12 *Quid mihi et tibi, mulier? Nondum venit hora mea (Jo. 2, 4). Potestne intelligi tamquam allusio?*: VerbDom 22 (1942) 41-50.

ZOLLI [13], EUFRASIO DI CRISTO RE [14], VANUTELLI [15], BRAUN [16], SCHNACKERBURG [17].

Después de tanto estudio, parece que los exegetas hubieran debido llegar a una explicación concorde. No es así. La oscuridad sigue y las explicaciones no concuerdan.

El nombre de *mujer* con que Jesús interpela a su Madre, y que es la primera dificultad de la respuesta, es frecuente traducirlo como *Señora*, título de veneración y respeto [18]. Los

---

13 *Quid mihi et tibi, mulier?*: Marianum 8 (1946) 3-15.

14 *Che significa "Quid mihi et tibi"?*: LaScuoCat 75 (1947) 137-142.

15 *Alle nozze di Cana*: Marianum 10 (1948) 72-73.

16 *La Mère de Jésus dans l'oeuvre de Saint Jean*: RevThom 50 (1950) 446-463; 51 (1951) 5-68. Un como resumen de este trabajo teníamos hecho por COPPENS en EphThLov 26 (1950) 284-286, síntesis de la conferencia que dió el P. Braun en la Universidad de Lovaina.

R. LAURENTIN, *Bulletin Mariale*, La Vie Spirit. 85 (1951) 187-188 alaba mucho el trabajo del P. Braun, que ha resumido por entero el P. M. PEINADOR, *Maria Mater Iesu in scriptis ioanneis*, EphMar 2 (1952) 85-101, rebajando la originalidad del P. Braun. F. M. WILLAM había divulgado efectivamente, las conclusiones desde 1936, *Das Leben Marias, Der Mutter Jesu*, Freib. im Br., 1936, quien en el prólogo se reconoce deudor del P. P. GAECHTER, el cual juzga la obra de Willam en ZKatTh 60 (1936) 593-596.

En cuanto a las palabras de Jesús desde la cruz a su Madre, que trata también el P. Braun, el trabajo más completo que conocemos es el del P. GAECHTER, ZKatTh 47 (1923) 391-429. El cual, a su vez, como él mismo confiesa, depende mucho de H. LEGNANI, *De theologica certitudine Maternitatis B. Virginis quoad fideles iuxta Christi verba "Mulier, ecce filius tuus"*, Venetiis, 1899. J. B. TERRIEN, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, P. II, l. IV, c. II, cita igualmente a Legnani y a VENTURA, *La Madre di Dio, madre degli uomini*, Roma, 1845. LEGNANI, a su vez, depende de VENTURA y sobre todo de A. NICOLÁS, a quien cita expresamente, *La Virgen María en el plan divino*, t. II, Barcelona, 1866 (trad.)

VENTURA, que es al autor más antiguo y que más detenidamente haya estudiado el texto de S. Juan, depende de J. SYLVEIRA, *Commentariorum in textum evangelicum*, t. V, Venetiis, 1728, pues lo cita expresamente. Y SYLVEIRA, a su vez, depende de AMMONIO.

La tesis de la Maternidad espiritual de la Virgen, fundada en S. Juan, la ha divulgado en España el P. BOVER en diversos artículos, EstEcl 1 (1922) 5-18; VerDom 4 (1924) 225-231; EstBibl 2 (1942) 627-646.

Anterior al P. Braun es el artículo del P. T. GALLUS, *Mulier, ecce filius tuus*: VerDom 21 (1941) 289-297; cf. etiam VerDom 27 (1949) 65-73.

El trabajo, sin embargo, del P. BRAUN es de verdadero interés y ha tenido amplia repercusión por ser un estudio de conjunto y muy bien armonizado.

17 *Das erste Wunder Jesu (Jo. 2, 1-11)*, Freiburg im Br., 1951, p. 76. Para completar la bibliografía puede consultarse:

SIMÓN-DORADO, *Praelectiones biblicae. Novum Testamentum, vol. I.* Taurini, 1947, p. 420-425; ROSCHINI, G., *La Vita di Maria*. Roma, 1948. p. 243-271; CEUPPENS, F., *De Mariologia Biblica*. Torino-Roma, 1948, p. 181-191.

18 Cf. SIMÓN-DORADO, op. cit. p. 422.

autores con esta explicación parecían satisfacerse. Sin embargo, recientemente el P. BRAUN se muestra insatisfecho. Cuando un judío se dirigía a su madre en arameo, le decía: *immâ,* madre, madre mía. Si Jesús llama a la suya *mujer, ittâ,* parece que prescinde de su cualidad de hijo. ¿Por qué lo hace así? Apelar a Io 19,26, donde también da a la Madre el mismo nombre de *mujer,* es explicar una cosa oscura por otra más oscura [19].

La respuesta consta de dos partes: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, y ambas ofrecen verdadera dificultad.

La primera, "*Quid mihi et tibi?*", contiene cierto sentido *negativo,* y en esto es unánime hoy el sentir de los autores. Las divergencias empiezan cuando se quiere precisar el alcance y objeto de la negación. Ayer, como hoy, se encuentran las más dispares explicaciones.

Muchos ven una verdadera repulsa y negación de lo que busca la Virgen [20]. En este sentido de repulsa se pueden explicar los que hablan de indiferencia por la falta material de vino. ¿Qué nos va a ti y a mí en esto? [21].

Para otros, la negación se reduce en la práctica a una verdadera afirmación, que se puede traducir de diversas maneras: "Déjame hacer; no es necesario que tú intervengas" [22]; "¿qué diferencia o discordia existe entre nosotros dos? Estoy enteramente de acuerdo contigo" [23]; "¿qué quieres de mí?, ¿qué quieres que haga?" [24].

De las traducciones directas modernas que tenemos en español todas admiten un sentido negativo: "¿Qué tenemos que ver tú y yo?" (Bover-Cantera). "¿Qué nos va a ti y a mí?" (Nacar-Colunga). "¿Qué nos va a ti y a mí?" (Straubinger). "Deja de suplicarme, no me hagas esta petición... Yo bien quisiera complacerte, pero no me es posible. Ruégote, pues, que no insistas" [25].

---

19 Cf. art. cit. RevThom 50 (1950) 447.

20 Así, por ejemplo, el P. DORADO, que cita a S. IRENEO, S. J. CRISÓSTOMO, S. AGUSTÍN, SCHANZ, SCHAEFER, BARMANN, LAGRANGE, TILLMANN, SICKENBERGER, PRAT, LEBRETON, GAECHTER, BRAUN, JOUON, WILLAM, BEEL, THIBAUT, p. 423, n. 1.

21 El P. DORADO cita en este sentido a EUTIMIO, CAYETANO, FOUARD y RIERA, p. 423.

22 El P. DORADO cita a FILLION, KNABENBAUER, LE CAMUS, CALMES, p. 423.

23 El P. DORADO cita a SEISENBERGER, M. I. OLLIVIER, p. 423. Y en este mismo sentido habla P. VANUTELLI en el art. cit.

24 El P. DORADO cita a J. VITEAU, ROESCH y POWER, p. 423, not. 1.

25 A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo.* Madrid (BAC), 1948, p. 135-138. Hace un buen estudio de todo el pasaje.

Esta diversidad de sentencias prueba que la dificultad sigue en pie y que no hay una explicación plenamente satisfactoria.

Podemos convenir todos en que la respuesta del Señor implica algo negativo. ¿En qué forma y cuál es su objeto concreto e inmediato?

El P. Andrés Fernández cree que no existe fundamento bastante sólido para la explicación dada por no pocos autores: "que con su respuesta quiso hacer resaltar Jesús *su independencia* de la carne y de la sangre en lo que se refería a su oficio mesiánico" [26].

Sin embargo, esta es la sentencia que propone recientemente el P. Braun [27], como ya antes la había defendido el Padre Gächter el 1931 [28].

Esta es la explicación que nosotros queremos razonar después.

La segunda parte de la respuesta del Señor: *Nondum venit hora mea,* οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, que hay necesariamente que referir a la primera, como hoy sostienetn todos [29], se puede interpretar de diversas maneras también. Algunos autores le dan un sentido afirmativo en forma interrogativa, como si dijera: "Nondum venit hora mea?". La inmensa mayoría acepta la forma enunciativa y negativa de la Vulgata. Y de éstos la generalidad refiere la hora al tiempo de realizar los primeros milagros en la fiesta de la Pascua y en Jerusalém (Io 2,23) [30].

Sin embargo, ya desde antiguo y también en nuestros días, otros autores refieren la hora de Jesús al tiempo de su muerte y de su glorificación. Esta es la sentencia que expone ampliamente el P. Gächter en su profundo artículo, que ha revalorizado el P. Braun.

Su mérito está en haber recogido todos los elementos del Padre Gächter y haber formado un conjunto exegético más armónico de toda la respuesta del Señor. La negación de subordinación familiar que Jesús niega en la primera parte queda limitada al tiempo de su ministerio público, mientras

---

26 L. c., p. 137. A. NICOLÁS, *La Virgen María en el plan divino*, II. Barcelona, 1866, p. 320s., expone muy bien el sentido transcendente en que habla el Señor.

27 Art. cit.

28 Es el trabajo más serio que conocemos. En cuanto al sentido de las palabras de Jesús dice: "Jesus sagt nicht: ich erfülle deine Bitte nicht oder so ähnlich, sondern er verneint, weiter ausholend, eine Gemeinsamkeit im Denken und Handeln mit Maria", p. 369.

29 Cf. ROSCHINI, *Vita*, p. 258.

30 Cf. P. DORADO, p. 423.

consuma la obra de su Padre; ella terminada en el Calvario, las relaciones de Jesús con su Madre volverán a ser aquellas que existieron en Nazaret: las de estrecha unión y de filial sumisión. En la realización de su obra redentora Jesús no reconoce más principio director que el de su Padre, y esto es lo que afirma en la respuesta de Caná. No niega la petición y deseo de su Madre; lo que niega es que obre por principios de carne y de sangre. Si obra el milagro es porque en la intervención de su Madre ha visto la voluntad del Padre celestial. Afirma, pues, su criterio plenamente sobrenatural, al mismo tiempo que señala a su Madre un camino de alejamiento y de vida privada, mientras llega la hora de la consumación y de la redención. La vida de la Madre entrará entonces en una fase pública y social, en el ejercicio de una maternidad universal y espiritual, que es la que le señala desde la Cruz, cuando le dice: *he ahí* a tu hijo (Io 19,26). Las palabras de Caná y del Calvario se completan y relacionan mutuamente.

Si esta explicación tiene un fundamento positivo y sólido en la letra misma de S. Juan considerada en su contexto próximo y remoto, será difícil encontrar una explicación que deje mejor la misión del Hijo y la misión de la Madre, que los una más estrechamente en la salvación de la Humanidad. La hora de Jesús, que sería la hora de recoger el fruto de su Pasión y Muerte, en la propia glorificación y en la de sus discípulos, sería la hora de la Madre también, la hora en que Ella intervenga más directa y activamente en glorificar a Jesús y en salvar a los hombres.

II.—La tradición.

Referir la hora de Jesús al momento en que muere y va a ser glorificado, no es nada nuevo en la historia exegética de este paso.

El primero que habla claramente en este sentido es San Agustín, en su comentario al Evangelio de S. Juan, tanto cuando comenta el capítulo II como el XIX.

> "Miraculum ergo exigebat Mater; at ille tamquam non agnoscit viscera humana, operaturus facta divina, tamquam dicens: Quod de me facit miraculum, non tu genuisti, divinitatem meam non tu genuisti: sed quia genuisti infirmitatem meam, tunc te cognoscam, cum ipsa infirmitas pendebit in cruce, hoc est enim: *nondum venit hora mea*" [31].

31 *In Jo.*, tr., VIII, n. 9: ML 35, 1455-6; tr. 119, n. 1; ML 35, 1950.

Tenemos en estas palabras todos los elementos básicos de nuestra exégesis: la hora de Jesús es la hora del Calvario; cuando esa hora llegue, Jesús reconocerá los vínculos de carne y sangre que le ligan a su Madre. Por el momento, mientras realiza las obras de su Padre, no los reconoce.

San Máximo de Turín (m. 380) es más incompleto. Se contenta con referir la hora de Caná a la hora del Calvario [32].

Fulgencio de Ruspe (m. 533) identifica la hora de Caná con la hora de la Pasión y la relaciona con Io 7,30 y Mc 14,35 [33].

Ruperto de Deutz (m. 1135) representa en la Edad Media la interpretación de S. Agustín, y tiene todos los elementos de la explicación moderna, que defendemos.

Hasta entonces Jesús se había mostrado súbdito de su Madre, como afirma S. Lucas, 2,51:

> "*Nunc* autem, ubi miracula facere incipiens ad hoc se praeparat, ut paulo post per civitates et castella circumeat, et regnum Dei annuntiet, dicit eidem matri suae: "*Quid mihi et tibi est, mulier*". Cui simile est illud, quod iuxta alium Evangelistam, loquente eo ad turbas, cum dixisset ei quidam: *Ecce mater tua, et fratres tui foris stant, quaerentes loqui tibi.* Respondens eis ipse dixit: *Quae est mater mea, et qui sunt fratres mei*". Et extendens manum in discipulos, dixit: *Ecce mater mea, et fratres mei...*" (Mt 12,46-50).

Esta separación e independencia de Jesús con su Madre termina en el momento mismo en que consuma la obra que le ha encargado el Padre:

> "Cui videlicet magno ac necessario salutis operi Iesus intentus, nesciturum se matrem suam profitetur, donec eodem opere peracto dicat ei: *Mulier, ecce filius tuus* (Jo 19,26). Quod videlicet in hora mortis suae dicturus erat. Unde et cum dixisset: *Quid mihi et tibi est, mulier,* protinus addidit: *Nondum venit hora mea.* Ac si diceret: Ex quo ad baptismum veni, et in desertum exivi, destitutam te esse praesentia mea, materno affectu suspirasti, nunc habes me in his nuptiis, et gaudes quod praesentia mea fruaris, sed adhuc tempus imminet, ut magis ac magis te relicta, non desinam circuire per civitates et castella... Nec habeo facere voluntatem meam, sed impositam a Patre perferre obedientiam... *Ad haec quidem dicta,* non ad illud respondit, quod dixerat mater: *vinum non habent. Sed ad interni desiderii eius clamorem vehementem...* quia faciem eius ardebat semper videre praesentem. Nam convivas, quorum devotione invitatus fuerat, non minus quam ipsa beneficio laetificare, maxime ob

---

32 *Homilia XXIII, De Epiph. Domini,* VII: ML 57, 275.
33 *Epist. XIV,* q. 5, n. 41: ML 65, 429.

utilitatem illorum, quos hoc viso miraculo noverat in se credituros esse. Recte ergo sequitur: Dicit mater eius ministris..." [34].

Dos elementos nuevos aporta Ruperto sobre la explicación de S. Agustín: La sequedad o frialdad de Jesús con su Madre en Caná es la conducta que va a observar con ella durante el ministerio público, y así encuentra su réplica mejor en la respuesta que da a los que le avisan de que su Madre (en primer término) y sus hermanos le buscan para hablarle. El no reconoce más madre ni hermanos que los discípulos que le ha dado su Padre. No reconoce los lazos de la carne y de la sangre, sino los lazos del espíritu.

Otro elemento importante para la inteligencia del texto nos da Ruperto, a saber: que la respuesta de Jesús mira directamente y se dirige a la *psicología de la Madre,* a su interior (ad interni desiderii eius clamorem vehementem), y no a lo que le pide en favor de los esposos. En esto segundo convenía el Hijo con la Madre. Así se explica que la Virgen se dirigiera a los criados para prepararlos al milagro y que luego el Señor hiciera inmediatamente el milagro. De otra manera habría siempre contradicción entre lo que dice Jesús y entre lo que hace El y entiende su Madre.

Santo Tomás recoge completa la explicación de S. Agustín y con sus mismas palabras [35].

Estos nombres bastan para probar que la relación entre Caná y el Calvario no es nueva. Modernamente se encuentra, primero, en Gaechter el año 1931, y luego en Braun el 1950 [36]. También la siguen O. Cullmann [37] y Hoskyns [38].

Herbert Preisker cree también que la escena de Caná se explica y completa con la del Calvario. En Caná, Jesús afirma su personalidad y la voluntad del Padre en la obra de la redención humana. Al fin de la vida, en la cruz, señala a su Madre el papel que le corresponde en el seno de la comunidad de los fieles [39].

Basten estos nombres antiguos y modernos, católicos y protestantes, para ver que la sentencia que relaciona la res-

---

34 *Comment. in Jo.* 2, 4, l. II: ML 169, 280-282. Cf. C. Audisio, *La missione di Maria Santissima verso gli uomini secondo Ruperto di Deutz,* Torino, 1949.

35 *In Jo.,* c. II, lect. I, ed. IV. Taurinensis, 1925, p. 79.

36 O. c. p. 352.369.

37 *Urchristentum und Gottes Dienst,* 2.ª, Zurich, 1950, p. 67.

38 *The Four Gospel,* London, 1947, p. 188.

39 *Joh. 2, 4, und* 19, 26: ZeitschfneutestWiss 42 (1949) 209-214.

puesta de Jesús en Caná con las palabras que dirige a su Madre desde la cruz sigue en pie y no se puede desechar sin razonamiento serio. Y esto es lo más interesante: su fundamento sólido y positivo.

III. El contexto remoto.

Dos ideas fundamentales comprende nuestra explicación: Jesús afirma en Caná su independencia de la carne y de la sangre en la obra de salvación que el Padre le ha confiado, y al mismo tiempo deja entrever el gran papel que su Madre ha de ejercer en el nuevo Reino, una vez consumada la redención. Estas dos ideas están en el resto del Evangelio. Y las podemos probar con un triple paso.

1. LA INDEPENDENCIA MESIANICA DE JESUS

Esta idea está afirmada repetidas veces en el Evangelio de S. Juan en términos generales y en los Sinópticos aplicada expresamente a su Madre.

En el IV Evangelio es frecuente que Jesús afirme su subordinación directa y exclusiva al Padre en la misión que trae al mundo.

Esta idea de consagración y servicio total la puede expresar de diversas formas. La más frecuente es la de *la misión*. El Padre *lo ha enviado* al mundo. Esta idea es verdad que significa primeramente dignidad y excelencia, la autoridad que tiene Jesús como Legado especial de Dios. Y hasta llega a identificarse con su origen divino y natural del Padre (17.8). Pero al mismo tiempo indica también que él obra en nombre del Padre, que es un legado y representante suyo[40].

Otras veces dice que *sus obras son obras del Padre*[41], *sus palabras son palabras del Padre*[42]; que él honra y glorifica al Padre[43]. En fin, que él sólo ha venido *a hacer la voluntad del Padre*[44].

Es decir, que el Padre preside toda su actividad mesiánica.

---

40 Cf. Io 3, 17. 34; 5, 23. 24; 36-38. 43; 6, 29. 40. 44. 58; 7, 16. 18. 28. 29; 8, 16. 18. 26. 29. 42; 10, 36; 11, 42; 12, 44. 49; 13, 20; 14, 24; 15, 21; 16, 5. 27. 28; 17, 8. 18. 21. 23. 25.

41 Io 5, 17. 19-20. 36.

42 Io 8, 26. 28. 38. 40; 12, 49. 50; 14, 10. 24; 15, 15; 17, 8. 14.

43 Io 8, 49. 55; 10, 15.

44 Io 4, 34; 5, 30; 6, 38-40; 8, 29; 10, 18; 14, 31; 15, 10; 17, 4.

Y esto es lo que nos dicen los Sinópticos de una manera más directa a nuestro propósito en aquellos casos en que Jesús habla con su Madre.

El misterio de la respuesta a su Madre en el Templo, a la edad de doce años, no es más que éste. Jesús se debe a las cosas y a la voluntad del Padre (Lc 2,49). Si luego vuelve con ellos a Nazaret y les está sujeto, es porque así cumple con las cosas de su Padre.

Había pasado un año largo desde el suceso de Caná, porque Jesús estaba en pleno ministerio galileo, cuando un día le anuncian que *su Madre,* en primer término, y sus hermanos, querían verlo y hablarle. La respuesta conserva la misma frialdad y dureza de las otras dos anteriores del Templo y de Caná: "*¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?*" (Mt 12,48). Es una respuesta negativa. Jesús no conoce los vínculos de la carne y de la sangre. No conoce más que los del espíritu. Señalando con la mano a sus discípulos, dijo: "*He aquí mi madre y mis hermanos. Cualquiera que hiciere la voluntad de mi Padre del cielo, ese es mi hermano y mi hermana y mi madre*" (12,49,50).

Este espíritu es el mismo que nosotros defendemos para la respuesta en las bodas de Caná.

San Lucas nos ha conservado otra respuesta inspirada en la misma elevación de miras. Es la reacción de Jesús ante las alabanzas que dirigió a su Madre una mujer del pueblo dentro de un plano humano: "*Bienaventurados más bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan*" (Lc 11,28).

2. LA HORA DE JESUS

Si examinamos el contenido que tiene la hora de Jesús en el resto del Evangelio de S. Juan, veremos que prevalece con mucho el sentido que le ha dado S. Agustín en el pasaje que estudiamos. La hora de Jesús mira al momento cumbre de su vuelta al Padre.

El P. Gächter ha estudiado ampliamente este término[45], y aunque su trabajo y sus argumentos no han sido suficientemente justipreciados, su conclusión sigue en pie y nadie la ha refutado. El P. Lagrange afirmaba el 1932[46], que la hora de Caná no se puede referir a la hora de la glorificación de Jesús, como sostiene el P. Gächter, pero no refutaba las razones en que él se basa.

45 A. c., p. 377-389.
46 *Bulletin,* RevBibl 41 (1932) 122.

El término hora (ὥρα) sale hasta veintiséis veces en el IV Evangelio. Y solamente en ocho casos se refiere al tiempo material[47]. En los demás casos se refiere a un tiempo concreto y trascendente de sentido religioso, que marca la redención[48]. Si se examinan estos pasos, se ve que la vuelta de Jesús al Padre tiene una importancia grande. Desde luego, en todos los casos donde expresamente se habla de la hora *de Jesús*, prescindimos del caso de Caná, se habla de su muerte y glorificación por la vuelta al Padre[49]. Es muy interesante el capítulo VII para el sentido que tiene la hora de Jesús. Se habla primeramente aquí del *tiempo* de Jesús (ὁ καιρὸς). Este tiempo es tiempo de manifestación y glorificación (7,6.8). Para sus parientes, la hora o el tiempo de la glorificación de Jesús había llegado, cualquier momento era apto. Para él no había llegado todavía. Así explica S. Agustín, apoyándose en 7,30, donde se trata ciertamente de la hora de la Pasión[50]. Jesús alude varias veces en este discurso de la fiesta de los Tabernáculos a su vuelta al Padre. Falta ya poco tiempo para que vuelva a su Padre (7,33.34). Es el momento decisivo de su obra salvadora. A su glorificación estaba vinculada la vida eterna por la efusión del Espíritu Santo en los creyentes (7,39).

Aunque en este capítulo no se habla expresamente más que una vez de la hora de Jesús identificada con su Pasión (7,30), las demás veces se habla de la misma bajo la forma de tiempo que no ha llegado todavía, pero que está para llegar, y se le asigna una importancia grande para la vida espiritual de la Humanidad (7,39).

La hora de Jesús se vuelve a identificar expresamente con la de su Pasión en 8,20 y en 12,23.27 se identifica implícitamente la hora con el momento de la glorificación. Es el momento a donde se dirigía toda su vida.

Las palabras del Señor en este último capítulo merecen especial consideración. Los gentiles han empezado a interesarse por él. Y esta es la hora de la glorificación del hijo del hombre (12,28). Es la hora de que el grano de trigo muera

---

47 Io 1, 39; 4, 6. 52 (dos veces). 53; 11, 9; 19, 4. En todos estos casos se aplica a la división del tiempo. En 5, 35 tiene el sentido de poco tiempo.

48 Io 16, 21 se refiere al parto de la mujer, que es momento crítico y con el cual se relaciona la hora del Señor.

49 Io 7, 30; 8, 20; 13, 1. Cf. 12, 2327 (dos veces); 16, 32; 17, 1. En estos últimos casos no se habla expresamente de la hora *de Jesús*, pero se dice equivalentemente.

50 La exégesis del P. Lagrange nos parece contradictoria; 7, 6 lo refiere al momento oportuno de subir a Jerusalén, mientras que 7, 8 y 7, 30 los refiere a la Pasión.

y dé fruto. Jesús se conmueve en su espíritu, como en todas las grandes ocasiones. Es la cumbre de su carrera y hace una oración sentida, pidiendo al Padre que lo glorifique en esa hora. Para eso ha llegado a ese momento, a esa hora crucial de su vida: para que el Padre lo glorifique (12,27).

La hora, que se repite enfáticamente dos veces dentro del mismo verso, está cargada de sentido especial; es un momento cumbre previsto desde atrás y hacia donde Jesús viene caminando hace tiempo. Al principio de su ministerio podía decir que no había llegado todavía. Ahora *al final* del mismo dice que ya *ha llegado.* Y esto mismo dice el Evangelista al principio de su segunda parte, cuando empieza la historia de la Pasión: La víspera de la Pascua, consciente Jesús de que *había llegado su hora,* la hora *de pasar de este mundo al Padre...* 13,1.

Vuelve de nuevo a hablarse de que *la hora ha llegado,* porque estamos cerca del fin. Y aquí el Evangelista mismo nos explica cuál es la hora de Jesús, qué entiende él por su hora: el tiempo de volver al Padre [51].

La oración sacerdotal comienza con la afirmación solemne de que *ha llegado la hora* (ἐλήλυθεν ἡ ὥρα). Fuera de que esta hora se relaciona con la glorificación de Jesús, no hay más determinación que la del artículo, porque se trata de un momento señalado, propio, muy conocido, de algo buscado y esperado. Ha llegado, y el Hijo pide al Padre que lo glorifique (17,1).

A medida que se va acercando la partida de Jesús, *la hora* aparece más frecuente en sus labios y en la pluma del Evangelista. Solamente en el discurso de la Cena sale hasta *siete veces.* Si le añadimos las otras veces que sale en el discurso de la fiesta de los Tabernáculos (dos veces) y el Domingo de Ramos (tres veces), tenemos hasta doce casos, que es la mitad del empleo en todo el Evangelio. Es decir, que la hora en el IV Evangelio no es algo indiferente, sino que tiene un marcado signo de trascendencia y redención. Añádanse a estos doce casos los dos en que Jesús la refiere a la nueva economía religiosa que está para venir (4,21.23) y a la resurrección de los muertos, que se considera ligada a la resurrección misma de Jesús (5,25,28), y el momento en que Juan toma a María por Madre (19, 27), y se verá la importancia que tiene la palabra en el IV Evangelio y cómo coincide con la importancia que tiene en Caná. De veintiséis casos, ocho se

---

51 Ἵνα μεταβῇ equivale a un infinitivo epexegético, la hora de pasar. Cf. 15, 8. 12; 17, 3. ZERWICK, M., *Graecitas Biblica.* Romae, 1949, p. 93. n. 290.

refieren al tiempo y dieciocho a algo importante en la vida de Jesús, y muy particularmente a su muerte y glorificación.

Si el sentido de la hora en Caná se refiere al principio de los milagros, como es frecuente afirmar, tendremos un caso único en todo el Evangelio, que discrepa del sentido corriente y como hecho que tiene desde el capítulo VII, por lo menos, y aun en los capítulos IV y V. Desde el capítulo IV la hora se aproxima; desde el capítulo XII la hora ha llegado. Se explica muy bien que en Caná no hubiese llegado, porque estamos al principio de la vida pública.

3. LA HORA DEL CALVARIO

La respuesta de Jesús en Caná deja entrever, como hemos dicho, que las relaciones con su Madre experimentarán un cambio cuando llegue su hora. Si no tuviéramos otro texto, esta conclusión la podríamos entrever, pero su prueba sería muy difícil. Afortunadamente, el mismo Evangelista que nos cuenta la escena de Caná, vuelve a hablarnos de las relaciones de Jesús con su Madre y nos las presenta en otro plano. Han cambiado. Vuelve a salir la hora. Pero en esa hora María ya lo es todo para los discípulos de Jesús.

Si se examina la intervención de María en Caná, se observará en ella el retrato de la madre de familia. Se da cuenta de la necesidad. Ve dónde está el remedio. Y con diligencia acude a él. Esto en lo que se refiere a la falta del vino. Su previsión y eficacia llega hasta el milagro. Apenas termina su diálogo con el Hijo, se va a los criados. Ha visto que hace falta prepararlos y los prepara. La intervención de su Hijo tenía que ser extraordinaria y los criados podían extrañarse y poner resistencia. Ya no habla más el Evangelista de la Madre de Jesús en Caná, pero ya ha dicho bastante sobre su papel maternal en las bodas. Madre inteligente y discreta, madre eficaz, madre caritativa.

Los frutos de su intervención han sido principalmente de tipo espiritual y mesiánico. El remedio de la necesidad temporal tiene poca importancia al lado de la gloria o manifestación mesiánica del Hijo y de la fe de los discípulos. Estos son los frutos que registra el Evangelista. Es decir, que María ha empezado su papel de Madre en la naciente comunidad de los fieles.

Aunque el P. Gächter cree que la Virgen no buscaba el milagro, las circunstancias y la conducta prueban lo contrario, y por eso la generalidad de los autores disienten de él.

Ahora bien, si la Virgen buscaba el milagro al dirigirse a su Hijo, dada su profunda mirada sobrenatural, no buscaba sólo el remedio temporal de los esposos. Esta era la ocasión para que su Hijo mostrase la gloria del Unigénito—Ella sabía muy bien quién era—y para que aquellos discípulos que le seguían se confirmasen en su adhesión a él. La Virgen busca todo esto y obra así como madre humana y como madre divina, como madre temporal y como madre espiritual.

Jesús en su respuesta parece atajar esta actividad maternal, que tendrá su plenitud y su tiempo propio. ¿Llega este momento? Este es el misterio de las palabras que le dirige en la cruz: *Mujer, he ahí tu hijo.*

No vamos ahora a probar el contenido espiritual y universal de esa frase. Lo hemos probado ya en otro trabajo [52], y hoy se puede decir que es la sentencia más admitida. Al final del pasado año—1951—escribía el P. T. Gallus estas palabras, que pueden sintetizar el estado exegético de este texto: "Si ex solo textu et contextu maternitas spiritualis B. Virginis non potest deduci, quid verba illa Domini indicant? Curam temporalem? Potestne hoc componi cum mente Christi praesertim in supremo fastigio activitatis suae messianicae? Rectius putamus cum S. Augustino: "procul dubio, fratres, hic latet aliquid" [53].

Las palabras de Jesús en la cruz abren a su Madre el camino que le cerró en Caná, el camino de su actividad maternal espiritual. Estamos en otra hora; empiezan otras relaciones de Jesús y de sus discípulos con la Madre. El Calvario ilumina así la escena de Caná. ¿Tendrá un sentido profundo y enfático aquel "ex illa *hora*" del discípulo Amado? ¿Habrá él relacionado esta hora con aquella otra de Caná, que no había llegado entonces? ¿Será aquella misma, que ha llegado?

IV. El texto y contenido inmediato.

Pasemos al estudio directo del texto y veamos si se puede mantener la misma línea de dirección que nos da el contexto remoto.

1. *¿Quid mihi et tibi (est) mulier?* (τὶ ἐμοὶ καί σοί)

Los estudios publicados al presente prueban suficientemente el sentido negativo de esta frase. Por eso el P. Zerwick

52 *Beata Virgo omnium spiritualis Mater ex Jn.* 19, 26.27: VerbDom 27 (1949) 65-73.

53 En el juicio que hace de la obra de BERTETTO, D., *María nel domma cattolico,* Torino, 1950, en VerbDom 29 (1951) 373.

escribe, a propósito del artículo de Preisker: "Recte tamen Preisker in Io 2,4 repulsam videt" [54].

Se puede dar por cierto hoy día que la respuesta de Jesús es negativa. Así lo prueban todos los trabajos publicados hasta el presente, todos los ejemplos que se aducen de la misma frase en otros textos bíblicos y la misma razón que aduce el Señor, cuando dice que *no ha llegado su hora*. La dificultad está en determinar concretamente el contenido negativo de la primera parte.

Generalmente se cree que el Señor niega lo que su Madre le pide. Como la mayoría de los autores sostiene justamente que su Madre le pedía un milagro, la mayoría sostiene también que el Señor en su respuesta niega el milagro. El Padre Gächter, para probar que el Señor no negaba el milagro, trató de probar que la Virgen no se lo pedía. Pero en este punto particular creemos que no se atiene al contexto. Nos parece cierto que la Virgen pedía un milagro. Lo que se debe averiguar es si la respuesta del Señor negativa afecta directamente al milagro y a la petición de la Virgen. Y en esto nos creemos obligados a disentir de la mayoría de los autores. El Señor en su respuesta no niega el milagro. La prueba la tenemos en que la Virgen no lo entendió así. Si las palabras del Hijo hubieran sonado a repulsa de su petición, Ella no hubiera ido inmediatamente a preparar a los criados, segura de que iba a suceder algo extraordinario. Si el Señor hubiera negado el milagro, tampoco lo hubiera hecho sin contradecirse a sí mismo.

Se dice que en el tono de voz, en el gesto, en algo que ha suprimido el Evangelista dejaría entrever el Señor que accedía a la petición de su Madre, por ser Ella, haciendo una excepción de la ley general o adelantando la hora. Esta solución se busca, se supone, pero no está en el texto inspirado, como nos lo transmite S. Juan. La exégesis debe hacerse a base de las palabras mismas sagradas.

Para armonizar la conducta afirmativa del Señor y el sentido afirmativo que la Virgen da a sus palabras en orden al milagro, hay que distinguir con Ruperto dos cosas en la actuación de la Virgen: su psicología y su petición. Su psicología era de madre, que pretendía socorrer a los esposos por un medio extraordinario, que pertenecía al orden mesiánico y debía revelar lo que era su Hijo y afianzar la fe de los discí-

---

54 Dando cuenta del artículo de PREISKER, H., en VerbDom 29 (1951) 188.

pulos. La petición tenía por objeto remediar la necesidad temporal con un medio extraordinario.

Jesús en su respuesta se coloca en el plano superior de los principios y prescinde del caso particular. Dirigir la actividad mesiánica suya era cosa exclusiva de su Padre, no de su Madre, y a esto es a lo que responde directamente. No te pertenece a ti dirigirme en el camino de mi vocación o misión redentora. Los milagros entran de lleno en la obra que me ha confiado mi Padre. Su voluntad y no la tuya es la que yo tengo que obedecer en esta materia.

Si examinamos las palabras mismas de la respuesta, veremos que en sí mismas consideradas se mantienen dentro de esta órbita de negación *personal.*

"*Quid mihi et tibi?*". La negación está latente en el pronombre interrogativo, que puede ser equivalente al adverbio negativo: *nihil,* por el contexto presente y el alcance que tiene en los otros ejemplos, donde se hace uso de la misma frase.

¿Hacia dónde se orienta la negación? Hacia los dos pronombres personales "*mihi, tibi*", que están relacionados entre sí de una manera enfática por la conjunción *Kay, Et.*

Examinemos ahora el contenido de los dos pronombres.

MIHI es pronombre que se refiere al que habla, a Cristo. ¿Qué conciencia tenía Cristo de sí en este momento, cuando habla de *sí mismo* en el IV Evangelio? Conciencia de su misión y vocación mesiánica, de Enviado singularísimo del Padre. La idea y la palabra de "misión", "enviar", es frecuentísima en el IV Evangelio. La conciencia y aun la revelación de que es el Mesías aparece desde el principio. Se revela como tal a Andrés y a Juan en las riberas del Jordán. Luego a Felipe. A Natanael. En la primera Pascua, con motivo de la expulsión de los vendedores, a Nicodemus, a la Samaritana. Jesús sabe quién es, habla y obra como quien es.

Si esta conciencia vale para cada instante de su vida, vale de una manera especial en esta respuesta misteriosa y seca a su Madre. Esa oposición que reflejan sus palabras entre El y Ella sólo se explica en esta conciencia de Unigénito del Padre, de Enviado del Padre.

TIBI es pronombre que se refiere a la Madre con quien habla. Para comprender el contenido de este pronombre en la mente de Jesús, se debe examinar el título que expresa el vocativo adjunto, pues este vocativo es el que expresa el contenido del pronombre de segunda persona: *Quid mihi et TIBI, MULIER?*

En seguida se ve la distancia enorme que hay entre el Uni-

génito del Padre, el Mesías Enviado por el Padre, que ha salido de su seno y ha de volver allí, y *la mujer* que le habla, aunque de hecho sea su madre, según la carne. Lo que le pide la Virgen pertenece al orden del Unigénito, del Enviado por el Padre, a la esfera jurisdiccional del Padre. La Virgen ha acudido a él como a Mesías, Hijo del Padre. Y en esta hipótesis procede la respuesta negativa: "Quid mihi et tibi, mulier?"

El contraste entre los dos pronombres está muy acentuado por la conjunción.

La negación de la respuesta se orienta así en sentido personal. En el mismo sentido que se orienta la respuesta del Templo y la respuesta posterior, cuando la Virgen vaya con sus parientes, queriendo hablarle. Y como, por otra parte, la orientación en el sentido del milagro o de la petición que hace la Virgen, queda excluída por la interpretación que Ella le ha dado y por la conducta afirmativa del mismo Jesús, queda como única y exclusiva esta orientación personal.

En el fondo de la respuesta hay una verdadera afirmación: el principio director de toda la actividad mesiánica de Jesús, que es el mandamiento de su Padre, la voluntad de su Padre, de quien dependía exclusivamente la acción histórica salvadora del Hijo. Afirmar esto no es nuevo ni tampoco es ofensivo para la Madre, como no fué ofensiva la respuesta que le dió en el Templo. Aquí hay todavía otro atenuante, que es la segunda parte de la respuesta y que al mismo tiempo revela suavemente el papel que ha de desempeñar la Madre en la economía de la redención. Si después hace lo que su Madre le ha pedido, es porque en esa petición ha visto Jesús la voluntad de su Padre.

2. *Nondum venit hora mea* (οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου)

Esta segunda parte de la respuesta se refiere ciertamente a la primera, la cual debe explicar y razonar. Si el sentido de la primera es rechazar la petición de la Virgen, esta segunda se deberá traducir así: "No puedo concederte lo que me pides, porque aun no ha llegado la hora de hacer milagros".

Esta explicación encuentra varias dificultades.

1.ª) Dar por supuesto que la primera parte niega la petición que hace la Virgen, lo cual no está conforme con el contexto siguiente, y prescinde de que la negativa pueda referirse a la psicología de la Virgen, como hemos expuesto antes.

2.ª) La razón que alega el Señor para negarse a hacer el milagro que le pide su Madre parece muy pequeña. Faltan muy pocos días para la primera Pascua, cuando va a hacer muchos milagros en Jerusalén. El adelantarse unos días no parece que justifique un tono tan resuelto y tan serio frente a su Madre y más, cuando luego él mismo se contradice haciendo lo que le ha pedido la Virgen.

3.ª) El adverbio temporal *nondum* (οὔπω) parece indicar que, si hubiera llegado la hora de hacer los milagros, no habría ninguna dificultad en lo que pide la Virgen y que, por tanto, llegada esa hora, las relaciones del Hijo con la Madre deberían experimentar un cambio de mayor benevolencia y acercamiento. Este cambio se debería esperar desde la Pascua primera. Jesús, sin embargo, como hemos visto antes, sigue durante todo el ministerio público con la misma austeridad y frialdad frente a su Madre. Sólo en el Calvario parece cambiar, cuando se dirige por sí mismo a Ella y le hace la encomienda del discípulo Amado.

4.ª) El verbo *venit* (ἥκει) de por sí puede tener sentido de perfecto o de futuro inmediato o presente. En el primer sentido se traduce: mi hora *no ha llegado*. En el segundo sentido se debe traducir: mi hora *no llega* todavía, le falta aún tiempo. (Cf. Io 8,42.)

Cualquiera de las dos traducciones son posibles gramaticalmente. Los que refieren la hora a la próxima Pascua escogen la primera y prescinden de la segunda, que no se les acomoda, ya que la Pascua estaba muy cerca. Esta exclusión hay que probarla. Tanto más cuanto que en los demás casos en que el Señor dice que su hora *no ha llegado* o que *ha llegado,* usa aoristo [55], y cuando dice que está para llegar, usa *presente* [56].

5.ª) Aplicada la *hora* al tiempo de empezar los milagros, se rompe la dirección general que conserva esta palabra en el resto del Evangelio, sobre todo cuando se habla de la hora de Jesús. En este caso, que es aquí el nuestro, siempre se refiere a la salida del mundo, a su glorificación.

Esto tiene mayor fuerza, si se atiende *al artículo* (ἡ ὥρα), que indica algo determinado y conocido, y se puede aplicar mejor a ese momento cumbre de la vida del Señor, que es su salida del mundo, y adonde parece dirigirse toda su actividad.

6.ª) El adjetivo posesivo "*mea*" (en griego, μου) se ex-

55 ἐλήλυθει Io 7, 30; 8, 20. ἐλήλυθεν Io 12, 23; 13, 1; 17, 1. ἦλθον 12, 27.

56 ἔρχεται Io 4, 21. 23; 5, 25. 28; 16, 2. 25. 32.

plica mejor si lo referimos a algo directo y personal de Jesús, como es su glorificación y salida del mundo. El tiempo de empezar los milagros no era más de Jesús que el bautismo o el testimonio del Bautista.

Si en vez de referir la hora al momento de empezar los milagros, la relacionamos con el momento de consumar la redención, las dificultades parece que se resuelven.

El verbo *venit* (ἦλθεν) puede traducirse por perfecto o por futuro inmediato; el adverbio temporal *nondum* (οὔπω) encuentra su réplica afirmativa en las palabras del Calvario, donde las relaciones de María con Jesús y su obra entran en una nueva fase; el pronombre *de mí* (μου) tiene un sentido exacto personal; el artículo tiene también su sentido pleno, pues designa la hora más concreta y conocida del Señor, la de su partida de este mundo.

Finalmente, la segunda parte mantiene su perfecta relación con la primera y le da un sentido propio y muy digno de Jesús y de su Madre. Mientras Jesús cumple la obra de su Padre, sólo El dispone de su voluntad. Ella consumada, la Madre entrará plenamente en la economía de la redención.

V. El contenido mariológico.

Nos parece importante para la explicación del texto la intención que ha dirigido al Evangelista en la elección de este milagro.

Es claro que ha debido influir en su mente el fin apologético. De aquí la selección de datos y pormenores, que prueban hasta la evidencia la realidad histórica y sobrenatural del hecho; de aquí la consignación de los efectos del milagro. Jesús reveló su gloria y los discípulos se confirmaron en la fe.

Mas este fin no agota la intención del Evangelista. Creemos que San Juan, el hijo de María, como lo llama Jesús desde la cruz, se ha propuesto también mostrar la gloria de la Madre de Jesús. Este es el nombre que él siempre le da, como si no conociera el propio de María.

Dos veces menciona San Juan a la Madre de Jesús: una aquí en Caná, cuando el Unigénito muestra por primera vez la gloria del Padre. La segunda, en el Calvario, cuando consuma la voluntad del Padre y empieza su definitiva glorificación. En las dos ocasiones nos dice que estaba presente la Madre de Jesús. En el Calvario hay ciertamente un sentido profundamente mariológico. ¿No lo tendrá también el episodio de Caná?

En el Calvario Jesús nombra pública y oficialmente a su Madre por madre universal y espiritual de sus discípulos. En Caná es María la que por sí misma se toma este oficio de madre de todos. Madre temporal que quiere remediar la falta de los esposos y madre, sobre todo, espiritual que pretende revelar la gloria del Mesías y afianzar la fe de sus primeros discípulos.

La importancia que San Juan le ha dado a la presencia de la Virgen en Caná es la mejor prueba del fin mariológico que él se proponía también.

Como San Juan ha seleccionado los hechos generales de su Evangelio, así también ha seleccionado mucho los pormenores de cada narración. Ha omitido mucho y se ha quedado con lo más selecto y propio para su fin. En la historia de Caná ha suprimido mucho. Lo que conserva tiene su intención particular. Pues bien, después del hecho mismo del milagro, lo que tiene más importancia en la narración es la presencia de la Madre de Jesús. Desde el principio nos dice que Ella estaba allí. Es posible que la invitación de Jesús se debiera a la presencia de su Madre [57]. La preparación del milagro toda es de la Madre de Jesús. Ella advierte la falta del vino, Ella se dirige en seguida a Jesús, Ella dispone a los criados. Como preparó la hora de Belén, así prepara también la hora de Caná.

Dada la persona de quien narra, el discípulo que tomó a la Madre de Jesús por madre propia, dada la importancia que le ha dado en la escena del Calvario, dada la importancia que le da también en esta de Caná, el Evangelista no puede hablar aquí de la Madre para dejarla mal, sino para dejarla muy bien. De aquí un principio fundamental de exégesis: aquella explicación será más conforme a la mente del Evangelista que, conforme con la letra y el contexto, deje mejor la gloria de la Madre de Jesús.

Aunque éste es un principio claro, como observa Roschini [58], no siempre se ha tenido en cuenta, y así se explican muchas desviaciones en la interpretación de nuestro texto. Unos autores dejan malparada la dignidad de la Virgen y otros no le dan todo el realce que Ella se merece [59].

---

57 De la Virgen solamente dice que *estaba allí*. De Jesús dice que fué invitado. Alguien pudiera creer por el ET, Kay (vocatus est autem *et* Iesus) que también la Madre había sido invitada. Pero este *ET, Kay* se refiere a la invitación de los discípulos, como si dijera: fué invitado *tanto* (et) Jesús *como* (et) los discípulos.

58 *Vita di Maria*, p. 257-258.

59 GALLUS escribe recientemente que BERTETTO trata "valde iciune, ne dicam insufficienter" la importancia mariológica que tiene Io 2, 4: VerbDom 29 (1951) 373.

A base de este principio, examinemos las dos interpretaciones que venimos comparando: la que refiere la hora de Jesús a los milagros y la que la refiere a su salida del mundo.

En la primera interpretación, el Señor empieza *por rechazar* lo que le pide, el milagro en favor de los esposos. En la segunda interpretación el Señor no rechaza la petición de la Virgen; sólo afirma que su actividad mesiánica no depende de ella, sino del Padre.

En la primera interpretación la negativa queda suavizada en parte por la razón adjunta: no te puedo conceder lo que pides, porque no ha llegado el tiempo de hacer milagros. En la segunda interpretación también queda suavizada la negativa de subordinación, porque se limita al tiempo de su ministerio. Mientras consumo la obra de mi Padre, sólo dependo de El.

En la primera interpretación se hace ver el papel importante de la Virgen en la distribución de las gracias, por cuanto que su intercesión ha adelantado la hora de los milagros, o, por lo menos, ha logrado una excepción dentro de la ley general. Sin embargo, hay aquí algo anormal: la Virgen pide algo que está fuera de ley, la Virgen insiste en algo que no entra en el plan general del Padre y del Hijo. Su influencia se revela precisamente en lograr algo que cae fuera del plan general divino. En la segunda explicación la Virgen ni pide ni obtiene nada que esté fuera de Ley. La Virgen pide una cosa que entra dentro de la economía mesiánica. El mismo Señor viene a decir esto, cuando concede a su Madre lo que le ha pedido, después de haber hecho constar que él en el orden de los milagros tiene que seguir solamente la voluntad de su Padre. Si hace luego lo que le pide su Madre, es que la petición estaba conforme con la voluntad del Padre. Así tenemos doblemente afirmada la dignidad de la Virgen: obtiene lo que pide y pide siempre lo que es conforme a los planes salvadores y sapientísimos de Dios.

La importancia mariológica de Caná se puede decir que termina aquí en la primera explicación, cuando empieza precisamente lo más hermoso y propio de la segunda. La respuesta del Señor en nuestra exégesis contiene una fina y velada profecía del papel maternal que ha de desempeñar su Madre en la economía de la redención. Esta profecía se expresa muy tenuemente en la segunda parte de la respuesta: *nondum venit hora mea*. Si Jesús, mientras consuma la obra de su Padre, sólo depende de El, parece indicar que, cuando consume esa obra, dependerá en cierta manera de alguien más, de su Madre. Es decir, que cuando llegue la hora de la propia glorifica-

ción y de la aplicación de sus méritos, la Virgen entrará en otra relación más estrecha con su Hijo.

Esta conclusión sería sólo una conjetura, si no se añadieran dos razones más:

1.ª De hecho vemos en el Calvario que Jesús invita a su Madre a un papel trascendental y muy activo en el seno de sus fieles.

2.ª Las dos escenas de Caná y el Calvario, conservadas por un mismo y único Evangelista, guardan entre sí íntima relación. En Caná la Virgen empieza a actuar como madre de los fieles. Jesús le dice que esa actuación suya no ha llegado todavía, que llegará al final de su vida. Y de hecho al final le confiere ese cargo maternal. Por otro lado, el carácter del IV Evangelio, dentro siempre de la más pura y exacta historicidad, como prueban entre otras cosas la finura de sus detalles, su marco geográfico y cronológico, tiene mucho de simbólico. Los hechos que cuenta son verdaderos tipos y figuras de realidades espirituales. Así, la curación del ciego de nacimiento es un hecho histórico cargado de un simbolismo espiritual: Jesús, luz de los hombres. La resurrección de Lázaro es igualmente una historia con sentido de parábola: Jesús, vida y resurrección de los hombres. Este simbolismo puede darse también en Caná. La realidad histórica de la conversión del agua en vino es tipo de la transformación espiritual que Jesús venía a operar en el mundo del espíritu.

Si el milagro tiene su simbolismo, el modo como se opera lo puede también tener. La intervención de la Madre de Jesús en este momento histórico es símbolo de su influencia en la transformación que va a obrar la levadura del cristianismo en la masa del paganismo y judaísmo desde el día en que Jesús consume su actividad redentora.

Y esto que ahora cuenta San Juan con sentido de figura y símbolo, será lo que exprese cuando diga que él, en nombre de todos los que son amados de Jesús, ha tomado a su Madre por madre propia.

VI. Conclusión mariológica.

La hora de Jesús la explica San Juan como el momento de dejar el mundo y volverse a su Padre (13,1), como el momento de que el Padre glorifique al Hijo, para que el Hijo dé la vida eterna a los elegidos del Padre, la vida eterna que consiste en conocer al Padre y en conocer a Jesucristo su Enviado (17,1-3). En este momento es cuando Jesús, desde la cruz, le dice a su

Madre que mire por sus fieles, que se quedan en el mundo. Y a este momento, según hemos explicado, alude en su respuesta en Caná. Es decir, que mientras Jesús está en el mundo, El es quien tiene que actuar, bajo la dirección de su Padre. El guarda a sus fieles, El mira por ellos. Cuando El se vaya es cuando tiene que actuar su Madre.

¿En qué sentido ha de actuar? En el mismo que actúa en Caná: cooperando a la gloria de Jesús y a la fe de los discípulos. Así se logrará el fin de la Encarnación: El Verbo se hizo carne para que todos los que creen en él tengan la vida eterna. María ha de actuar como madre espiritual y universal de todos los fieles, como madre de vida eterna, que consiste en que los hombres conozcan al Padre y al Hijo. En la hora de la glorificación de Jesús, que coincide con la hora de la vida eterna, entra también la hora de su Madre.

San Juan tiene también otra nota para describir la hora de Jesús: la efusión del Espíritu Santo, que no se da a los fieles hasta que Jesús no se va y es glorificado (7,39; 16,7).

Tenemos así tres notas esenciales de la hora de Jesús: es el momento de que el Padre sea conocido, el momento de que el Hijo sea glorificado, el momento de que el Espíritu Santo sea derramado sobre toda carne. El momento de la vida eterna. En este momento entra María. ¿No confirma esta verdad toda la historia mariana de la Iglesia y de las almas?

JUAN LEAL, S. I.

Profesor de la Sagrada Escritura en la Facultad teológica de Granada.

Problemas inherentes a la interpretación de la parábola del Sembrador

La interpretación dada por el divino Maestro a la parábola del Sembrador con las instrucciones o sentencias que la acompañan forman un bloque compacto de extraordinario interés para la solución de los graves problemas inherentes a la interpretación de las parábolas evangélicas. Por desgracia, no es unánime la exégesis, aun la católica [1], de esta triple sección, erizada de dificultades. La esperanza, empero, de un mayor esclarecimiento, que tanta luz podría aportar al problema de las parábolas, es motivo suficiente para volver una y otra vez sobre el mismo tema. Tres puntos concretos necesitan ulterior investigación: 1.°, el pensamiento dominante de la instrucción sobre la motivación de las parábolas (Mt 13,10-17; Mc 4,10-12; Lc 8,9-10); 2.°, la interpretación diferencial y no alegórica de la parábola del Sembrador (Mt 13,18-23; Mc 4,13-20; Lc 8,11-15); 3.°, la significación de las sentencias siguientes y su conexión con las dos secciones precedentes (Mc 4,21-25; Lc 8,16-18).

1. *Pensamiento dominante en la motivación de las parábolas*

Preguntaron los discípulos: *¿Por qué les hablas en parábolas?* El sentido de la pregunta, dentro de las circunstancias en que se hizo, es claro. Bien sabían ellos que hasta entonces Jesús había hablado a las turbas sin parábolas análogas a la del Sembrador. Reciente era el Sermón de la Montaña. Ahora, en cambio, ven que les propone una parábola, que, desprovista de toda explicación, resultaba una adivinanza o un enigma. La sorpresa por esta novedad fué la que motivó la pregunta. La respuesta del Maestro exige un análisis minucioso. Comienza afirmando un hecho:

> "A vosotros os ha sido dado conocer
> los misterios del Reino de los cielos;
> mas a los otros de fuera no les ha sido dado,
> antes todo les acaece en parábolas."

[1] Se nos perdonará que no citemos nombres de autores. Nuestro propósito no es hacer historia ni menos refutar a nadie. Sólo deseamos

Esta primera afirmación expresa una discriminación entre los discípulos y los otros: *a vosotros ha sido dado, a los otros no ha sido dado.* El sí y el no, la concesión o la negación, tienen por objeto un previo don de Dios, referente al conocimiento de los misterios del Reino de Dios. La no concesión de este conocimiento a los otros es la razón inmediata de lo que preguntan los discípulos, del porqué de las parábolas, es decir, de la discriminación entre ellos y los otros. Pero surge luego imperiosa una nueva pregunta: ¿Y cuál es la causa de tal discriminación? ¿Por qué a unos se ha dado, a otros no? A esta nueva pregunta responde el Maestro con una paradoja, que suena a proverbio:

"Porque a quien tiene, se le dará, y andará sobrado;
mas a quien no tiene, aun lo que tiene le será quitado."

Este proverbio exige doble declaración: una de sobrehaz, otra de fondo. En su sentido superficial o vulgar explícalo así el P. Lagrange: "Si la forma es paradójica, la verdad del dicho es manifiesta, sobre todo en los usos de Oriente. A los ricos es a quienes se hacen regalos; a los que nada tienen (el uso ha consagrado este término paradójico) se les arranca hasta el último ochavo" (*St. Marc,* 4,25). Pero la aplicación a Dios del proverbio así entendido no parece muy apropiada, ni siquiera decorosa: Dios, al modo de los hombres interesados, regalaría a los ricos lo que quitaba a los pobres. Además, así entendido, el proverbio dejaría en pie la dificultad. Como el ser ricos o pobres en bienes espirituales y sobrenaturales depende únicamente de la largueza de Dios, podría preguntarse de nuevo: ¿por qué Dios a unos ha hecho ricos y a otros pobres... para acumular luego nuevas riquezas sobre los ricos y quitar a los pobres lo poco que les había dado? No es ésa la condición de Dios. Más fundada y natural parece otra explicación del proverbio, sugerida por el uso que de él se hace en las parábolas de los Talentos (Mt 25,29) y de las Minas (Lc 19,26). Se ha entregado a varios un capital con el fin de que, negociando con él, lo hagan producir. Quien con él ha negociado hábilmente, *tiene* el lucro adquirido; quien por su incapacidad o indolencia lo ha dejado improductivo, *no tiene* nada que acreciente el capital recibido. Al primero, que *tiene*,

proponer a la consideración de aquellos a quienes interese, nuestro punto de vista. Por lo demás, en manos de todos andan libros tan excelentes y documentados como las *Praelectiones Biblicae* de Simón-Dorado (N. T., vol. I. Turín-Madrid, 1947, p. 589-594, 607-613), donde se hallarán copiosos datos bibliográficos.

se le dará más, se le confiarán nuevos capitales; al segundo, que *no tiene* nada lucrado, *aun lo que tiene,* el capital mismo, *le será quitado.* Con esta sencilla explicación el significado formal del proverbio, aunque paradójico, resulta claro y natural.

Para alcanzar su significado real hay que recurrir a los primeros principios. En el fondo de esta paradoja proverbial se esconde un insondable misterio: el de la providencia de Dios en repartir sus dones o su gracia. Los dones de Dios son de dos órdenes muy diferentes: los que da la pura gracia, anteriormente a todo merecimiento humano, y los que da posteriormente a este mérito, o, más generalmente, en atención a la acción o cooperación del hombre. Según esto, cuando Jesús dice a los discípulos: "A vosotros os ha sido *dado* conocer los misterios del Reino de los cielos, mas a los otros de fuera no les ha sido *dado*", no habla en ambos casos de unos mismos dones. En lo que se refiere a los discípulos, comprende dos donaciones distintas: la antecedente o de pura gracia y la subsiguiente a su mérito o cooperación; mas en lo que atañe a los de fuera, habla sólo de la donación subsiguiente. Aplicando la terminología del proverbio, estas diferentes donaciones de Dios se expresarían de esta manera: A vosotros, que, además del capital que os ha sido *dado, tenéis* la ganancia obtenida con él, es decir, a vosotros que habéis negociado bien con los dones gratuitos de Dios, *se os dará* más, mayor capital, nuevos dones, con que *andaréis sobrados;* mas a los otros, que *no tienen* nada ganado con el capital entregado, esto es, que no han aprovechado los dones recibidos, *aun lo que tienen,* el capital mismo, los dones mismos gratuitos, les serán quitados. Así entendido, el proverbio, precedido de la partícula causal, es realmente la razón o motivación de la afirmación precedente y del hecho por ella expresado. No es capricho, sino una disposición plenamente justificada el que a los discípulos les haya sido dado conocer los misterios del Reino de Dios, que a los demás no ha sido dado conocer.

De estos principios saca Jesús la consecuencia, que es ya la respuesta directa a la pregunta formulada por los discípulos. Refiriéndose a los otros de fuera, a las turbas, dice:

"Por esto les hablo en parábolas,
porque viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden"[2]

---

2 Corrobora Jesús su dicho con el conocido texto de Isaías (6, 9-10). Sobre el sentido de este texto cf. nuestro Comentario sobre *el Evangelio*

Estas palabras son reveladoras. Ante todo, es de notar que no dice Jesús: "*para que* no vean...", sino más bien: "*porque* no ven...". Se consigna un hecho, la indisposición de las turbas, que motiva el empleo del género parabólico; no se expresa una finalidad que se pretenda. En este hecho de *no ver*, correspondiente al *no tener* del proverbio precedente, pueden considerarse dos aspectos o factores: una culpa pretérita, que hubo o pudo haber, y una incapacidad presente. Esto supuesto, ¿a cuál de estos dos factores atiende Jesús al echar mano de la parábola? Si atiende a la culpa pretérita, el uso de la parábola podrá ser una sanción, un verdadero castigo, un acto de justicia: mas si atiende a la incapacidad presente, será una medida de prudencia, un recurso pedagógico. Ahora bien, poderosas razones persuaden que no es la justicia, sino la pedagogía el motivo determinante de la parábola.

Ya las expresiones mismas "porque viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden", equivalentes a la anterior "todo les acaece en parábolas", indican una adaptación prudencial, más bien que un acto de justicia. Otra cosa sería, si se dijera: "para que viendo no vean y oyendo no oigan ni entiendan". Mas no es esto lo que dice Jesús.

Otra razón más poderosa, tal vez decisiva, de esta motivación prudencial es la comparación de estas parábolas del Reino con el Sermón de la Montaña. Es un hecho que en el Sermón de la Montaña derrocha Jesús doctrina y claridad; de las cuales en las parábolas parece mostrarse extremadamente avaro. ¿Por qué? La razón de semejante diferencia no debe buscarse en la mayor culpabilidad de los actuales oyentes de las parábolas. ¿Existe algún indicio para suponer que eran más justos o menos culpables aquellos judíos o idumeos, tirios o sidonios, que oyeron el Sermón, que los sencillos galileos, que ahora oyen las parábolas? ¿Se mostraron tal vez éstos menos ávidos de escuchar al Maestro? Recuérdese que Jesús se ha visto precisado a subir a una barca para sustraerse a los apretujones de la turba aglomerada. La razón de la diferencia no puede ser otra sino la diversidad de las enseñanzas y su adaptabilidad a los oyentes. Mientras la doctrina moral de Jesús en el Sermón, si bien elevadísima, pudo proponerse sin peligro alguno, y no sin fruto, a quienes estaban acostumbrados a oír la Ley y los profetas, en cambio, la revelación de los misterios del Reino de Dios no podía pro-

---

de San Mateo, Barcelona, 1946, pp. 280-283; 562-570. En el Apéndice II del mismo libro (pp. 536-572) pueden verse tratados otros puntos referentes a las parábolas, de que aquí hemos querido prescindir.

ponerse claramente a aquellos judíos llenos de fantasías mesiánicas sin escándalo y sin peligro, sin provocar choques hostiles o entusiasmos prematuros. Además, de parte del pobre pueblo, la culpabilidad que pudiera haber en su deficiente disposición recaía casi por entero en los escribas y fariseos. Ni debe olvidarse que aun con sus propios discípulos hubo de proceder el Maestro con extremada cautela en sus revelaciones mesiánicas. Testigo el escandalazo de Pedro al oír el primer anuncio de la pasión. Testigo también el silencio impuesto por Jesús a los tres afortunados videntes de su gloriosa transfiguración. En el mismo Sermón de la Cena tuvo que decir Jesús a los discípulos: "Muchas cosas todavía tengo que deciros, mas no las podéis sobrellevar ahora" (Io 16,12). ¿Qué maravilla, pues, que hubiera de apelar al claroscuro de la parábola para iniciar la pública revelación de los grandes misterios del Reino de Dios? Y ello fué, no por justicia ni precisamente por misericordia, sino por una prudente pedagogía. En estas parábolas actúa Jesús no como juez, sino como Maestro. Y propio es del buen maestro atemperar o adaptar sus lecciones a la capacidad actual de sus discípulos. Oportunamente notó San Marcos que Jesús hablaba en parábolas, "según que ellos eran capaces de entender" (4,33): que es otra razón a favor de la tesis de la pedagogía, contrapuesta a las tesis de la justicia o de la misericordia. Pudo intervenir la misericordia y aun la justicia en el empleo de las parábolas; mas su motivo determinante fué la prudencia pedagógica.

2. *Significación diferenciada, no alegórica, de la parábola del Sembrador*

La interpretación que de la parábola del Sembrador hace el divino Maestro interesa al cristiano ante todo y sobre todo por sus enseñanzas morales; con todo, para asegurar estas mismas enseñanzas interesa también al exegeta conocer exactamente las relaciones de la imagen parabólica con tales enseñanzas, que son su moraleja. Y también para el estudio de estas relaciones es instructiva y orientadora la interpretación del Maestro; quien, al declarar la parábola del Sembrador, nos enseña juntamente el criterio que a nosotros deberá guiarnos en la interpretación de las parábolas evangélicas. Semejante reflexión metodológica se hace tanto más necesaria, por cuanto no es raro que en esta materia, por influjo de ciertos exegetas heterodoxos, se infiltren algunas confusio-

nes o impropiedades de lenguaje que fácilmente pueden comprometer o pervertir la recta interpretación de las parábolas. Conviene asentar sólidamente las bases esenciales de la exégesis parabólica, deducir sus lógicas consecuencias y atenerse a ellas.

La base de la exégesis parabólica es la esencia misma de la parábola. Esta esencia es muy conocida, aunque también a las veces bastante olvidada. Es necesario recordarla y afianzarla. Parábola es una comparación desarrollada en forma de historia verosímil y ordenada a la significación de una verdad moral y espiritual. En la parábola así entendida hay que señalar dos propiedades esenciales. Una, común con la comparación, es la relación de signo entre la imagen y la verdad significada. Otra, propia, es su desarrollo en forma de historia. De ahí un postulado básico y dos problemas principales. El postulado es el carácter peculiar de la significación parabólica, radicalmente distinta de la significación alegórica. El primer problema atañe a los varios elementos que integran el desarrollo histórico. Se pregunta: ¿la significación parabólica puede también hallarse en tales elementos integrantes, o debe circunscribirse al núcleo comparativo o primordial? En otros términos: ¿la extensión material del núcleo básico puede llevar consigo una extensión formal de la capacidad significativa? El segundo problema se refiere a estos elementos integrantes del desarrollo histórico, una vez reconocidos como significativos. Y se pregunta: ¿la significación de tales elementos es parabólica, lo mismo que la del núcleo primordial, o se convierte en alegórica?

Postulados básicos.—La comparación consta esencialmente de dos elementos: una imagen, que se toma como término de comparación o punto de referencia, y un objeto real, cuyas propiedades se ponen de manifiesto a la luz de la imagen. En este sentido es cierto y admitido por todos que la imagen significa el objeto. Sirva de ejemplo esta comparación: Como el cordero pascual sacrificado libró del exterminio a los israelitas, así Jesu-Cristo inmolado libró de los suplicios eternos a todos los hombres. En esta comparación el punto de referencia es el cordero pascual, el objeto cuyas propiedades se ponen de manifiesto es Jesu-Cristo; el cual, en este sentido, es significado por el cordero pascual.

Para entender a fondo esta significación comparativa será bueno confrontar la comparación con el tipo bíblico y con la metáfora. El cordero pascual es *tipo* de Jesu-Cristo; y aludiendo al mismo cordero y señalando a Jesús, dijo el Bautista: "Ved ahí el Cordero de Dios" (Io 1,29.36). En los tres

casos interviene el cordero, pero de muy diferente manera. En la *comparación* y en el *tipo* no es la *palabra* "cordero" la que directamente significa a Jesu-Cristo: en la comparación es el cordero mismo en su realidad esencial; en el tipo es el mismo cordero en su realidad existencial, concreta, histórica. En cambio, en la metáfora del Bautista es la *palabra* misma "cordero" la que directamente significa a Jesu-Cristo. Es decir, en la comparación y en el tipo las palabras conservan su significado propio y nativo; en la metáfora adquiere un nuevo significado ajeno sobrepuesto, trasladado o traslaticio. Estas nociones, en que todos convienen, es necesario mantenerlas coherentemente si no queremos introducir lamentables confusiones en la hermenéutica parabólica, ya de suyo difícil.

Interpretación diferenciada.—El primero de los problemas antes enunciados es la significación que puedan tener algunos elementos integrantes de la imagen parabólica históricamete desarrollada. En la parábola del Sembrador se contiene una comparación básica o núcleo primordial, cuya significación constituye la esencia de la parábola. Este comparación implícita podría expresarse de esta o parecida manera: Como la semilla sembrada puede hallar obstáculos que impidan su normal desarrollo y fructificación, así también la palabra de Dios puede hallar obstáculos que neutralicen su eficacia. Esto es claro; y claro es también que tal pudo haber sido la interpretación de la parábola. Tendríamos entonces una interpretación simple o global, en que la imagen significaría en conjunto sin otras determinaciones diferenciales. Mas no es esta la interpretación dada por el divino Maestro. En la imagen enumera distintamente cuatro porciones de semilla, que caen o a la vera del camino, o sobre peñascales, o entre espinas, o o en terreno propicio; y luego en la interpretación hace reaparecer separadamente y por el mismo orden los mismos cuatro elementos, el camino, los peñascales, las espinas, el terreno propicio, dotado cada uno de su significación propia y diferenciada. Esta auténtica interpretación del divino Maestro es decisiva. Hay, por tanto, parábolas cuya significación no está circunscrita a un exiguo núcleo primordial, antes se extiende a varios de los elementos que integran la imagen parabólica. Por lo demás, es enteramente arbitrario empeñarse en limitar o minimizar la capacidad significativa de la parábola, poniéndole topes ajenos a su propia naturaleza.

Más que discutir lo evidente interesa otro punto: fijar, si es posible, un criterio científico, objetivo y práctico, que nos permita discernir con seguridad y acierto estos elementos in-

tegrantes significativos de los otros puramente ornamentales o accesorios que haya en la parábola. Semejante criterio, si ha de ser ajustado y fecundo, deberá fundarse en la naturaleza intrínseca de la parábola.

Tomemos como punto de partida la comparación básica contenida en la parábola del Sembrador. En ella hemos distinguido dos elementos: el punto de referencia (la semilla) y el objeto significado (la palabra de Dios); o digamos, a lo menos para simplificar y entendernos, el elemento material y el elemento formal. En los pormenores integrantes significativos habrán de reaparecer a su modo estos dos mismos elementos, el material (ramificación de la imagen) y el formal (significación diferencial); y estos dos elementos habrán de ser como la prolongación de los correspondientes, material y formal, que constituyen la comparación básica.

Considerado el primer extremo o punto de referencia, la imagen parabólica es su desarrollo en forma de historia: es la ramificación del tronco. Ahora bien: en este desarrollo o ramificación pueden intervenir, y de hecho intervienen frecuentemente, dos géneros de rasgos o pormenores radicalmente diferentes: unos que sean como la prolongación orgánica del punto de referencia, otros que sean algo extraño o advenedizo, cuyo objeto sea simplemente dar vida y color de realidad a la historia. Los primeros forman el esquema lógico y como el esqueleto de la imagen parabólica; los segundos son su *fermosa cobertura*. Los primeros son homogéneos al punto de referencia y como su natural desenvolvimiento; los segundos, en cambio, le son heterogéneos y sobrepuestos. Parece, pues, razonable y obvio que los primeros, y no los segundos, participen de la capacidad significativa inherente al núcleo primordial de la parábola. Los primeros serán rasgos integrantes significativos, los segundos puramente ornamentales o episódicos, desprovistos de toda significación.

Examinemos ahora el otro extremo de la comparación, el objeto significado. De suyo muchos de los rasgos que forman la imagen parabólica podrían tener alguna significación. Mas esta capacidad significativa puede ser también de dos géneros muy diferentes. Unas significaciones serán homogéneas con la significación fundamental de la comparación básica; otras serán heterogéneas y totalmente extrañas a ella. Las primeras se moverán dentro de la órbita de la significación fundamental y podrán considerarse como su espontánea prolongación; las segundas, en cambio, caerán fuera de la órbita y no armonizarán con la significación básica. En tales circunstancias es obvio y natural que las primeras se engloben

en la significación total de la parábola, mientras que las segundas se descarten como ajenas a ella.

Cuando los resultados de este doble procedimiento coincidan plenamente, no sería razonable considerar como *insignificantes* estos rasgos que no son sino la prolongación orgánica o lógica de la comparación básica en sus dos extremos. Su significación, por tanto, podrá y deberá incluirse en la moraleja de la parábola. Tales significaciones parciales o diferenciales no son sino la ramificación de la significación nuclear o radical. Esta conclusión, lógicamente deducida de la naturaleza misma de la parábola, vémosla confirmada por la interpretación que da el divino Maestro a la parábola del Sembrador y a la de la Zizaña, la cual interpretación no es simplemente global, sino diferenciada. Por consiguiente, tal habrá de ser la pauta que habremos de seguir en la interpretación de las demás parábolas. Y esta pauta es, por así decir, la moraleja científica o hermenéutica de la parábola del Sembrador. Habrá, sin duda, casos dudosos en que no sea tan fácil discernir los rasgos significativos de los ornamentales: casos crepusculares. Pero las indecisiones del crepúsculo nunca lograrán suprimir la distinción entre el mediodía y la medianoche.

Significación parabólica, no alegórica.—Una vez admitida la existencia de tales significaciones diferenciadas, queda por resolver el segundo problema antes enunciado, referente a la naturaleza de semejante significación.

Los rasgos significativos de la imagen parabólica son a las veces calificados de *alegóricos*. Esta es, a nuestro juicio, una confusión entre dos conceptos muy diferentes: el de *significativo* y el de *alegórico*. Aunque de distinta manera, tanto la parábola como la alegoría son significativas. En otros términos, hay significación parabólica y significación alegórica. *Significativo* es un concepto genérico que se divide en las dos especies de *parabólico* y *alegórico*.

Que la significación propia de los rasgos diferenciales sea o pueda ser parabólica y no alegórica, no es difícil demostrarlo. Tomemos como punto de partida la parábola misma del Sembrador. Esta, en principio, como ya antes hemos notado, podía haberse interpretado de dos maneras: o global o diferencial. La global podría ser la que antes hemos formulado; la diferencial es la que da el Maestro distintamente al camino, al peñascal y a las espinas. Esta doble interpretación

entraña una proporción que gráficamente podría expresarse de esta manera:

$$\frac{\text{imagen global}}{\text{significado global}} = \frac{\text{rasgos diferenciales}}{\text{significados diferenciados}}$$

Es decir, entre la imagen global (o comparación básica) y el significado global existe la misma relación de signo que entre los rasgos diferenciales y sus significados diferenciados. La razón es clara. Los significados diferenciados son una ramificación del significado global lo mismo que los rasgos diferenciales son una ramificación de la imagen global. De un lado y del otro no interviene otro factor que la diferenciación o ramificación. Ahora bien: esta diferenciación, de orden, por así decir, cuantitativo, no introduce ninguna variación cualitativa. Los significados diferenciados pertenecen al mismo orden del significado fundamental, lo mismo que los rasgos diferenciales pertenecen al mismo orden de la imagen global. Ahora bien: la significación de la imagen respecto de la moraleja global es parabólica y no alegórica. Parabólica, por tanto, y no alegórica será la de los rasgos diferenciales respecto de sus significados diferenciales. No se ha dado, ni puede darse, razón alguna en virtud de la cual la significación parabólica de la imagen global pase a ser alegórica en los rasgos diferenciales respecto de sus significados diferenciados o moralejas parciales. Más claro, tal vez, y más breve. Los rasgos diferenciales no son sino el desarrollo orgánico de la comparación básica, como los significados diferenciados no son sino la prolongación orgánica de la moraleja fundamental. En consecuencia, como la comparación básica significa parabólicamente, parabólicamente también significarán los rasgos diferenciales.

Según hemos visto anteriormente, la significación parabólica (lo mismo que la típica) está en las cosas, no en las palabras, cuyo significado propio permanece invariable; la alegórica, en cambio, está en la palabra misma, cuyo significado se ha cambiado de propio en ajeno o traslaticio. Ahora bien: la diferenciación de la imagen global en los rasgos diferenciales no cambia el significado de las palabras de propio en traslaticio: no *alegoriza* los términos. Cuando se dice, por ejemplo: "Como los pájaros se comen la semilla caída a la vera del camino, así los demonios roban del corazón negligente la palabra de Dios", no existe sombra de alegoría. Podrá tal vez deslizarse la alegoría cuando en la moraleja en

lugar de términos propios se emplean términos metafóricos; como en este mismo ejemplo, si en vez de *demonios* se dijera *pajarracos infernales,* o cuando se dice que la palabra de Dios ha sido *sembrada* en el corazón. Mas aun entonces tales metáforas son puramente accidentales. Por lo demás, semejante intromisión de la metáfora no es exclusiva de los rasgos diferenciales: puede darse igualmente en la interpretación global o en la misma comparación básica; como si se dijera: "Como la semilla sembrada en el campo puede hallar obstáculos que impidan su fructificación, así la palabra de Dios *sembrada* en el corazón puede hallar obstáculos que la impidan *fructificar*". Pero entonces también esa intromisión episódica de la metáfora no transforma la parábola en alegoría. Con metáforas accidentales sigue siendo esencialmente parábola.

Este caso es frecuente y se verifica no sólo en la parábola, sino también en la simple comparación. Tres ejemplos afines pondrán de manifiesto la diferencia entre una alegoría y una comparación en que se desliza la metáfora. El primero, que servirá de punto de referencia, es una simple comparación:

> Como la antorcha ilumina el camino,
> así la palabra de Dios guía nuestra vida.

El segundo, al contrario, es una alegoría:

> La palabra de Dios es *antorcha*
> *que ilumina el camino* de la vida.

El tercero es otra vez una comparación, pero matizada con rasgos alegóricos:

> Como la antorcha ilumina el camino,
> así la palabra de Dios *ilumina el camino* de la vida.

En la parábola del Sembrador es de notar que, como en el tercer ejemplo, la intromisión alegórica se halla exclusivamente en la moraleja; pero semejante alegorización no varía el sentido *propio* de los términos (camino, peñascal, espinas) en la imagen parabólica ni su relación con la idea significada, que no es de compenetración alegórica, sino de yuxtaposición parabólica. Lo que hay es que la proporción o semejanza entre la imagen y la idea es tan adecuada que en la moraleja espontáneamente (y muy popularmente) se introducen o re-

piten los términos mismos de la imagen, pero ya en sentido metafórico.

Merece, por fin, recordarse un hecho significativo. La alegoría es o puede ser un género literario: es algo sustantivo; la metáfora, en cambio, es sólo un elemento o factor literario: es algo accidental. De ahí el uso universal de la metáfora en todos los géneros literarios, lo mismo que en el lenguaje más popular y primitivo, sin que por ello modifique en lo más mínimo la índole propia del género literario en que se emplea. Una historia, por ejemplo, será tan historia con metáforas como sin ellas. Y lo mismo hay que decir de la comparación y de la parábola. Por consiguiente, aun cuando en la moraleja se deslice alguna metáfora, no por esto se modifica el sentido propio de los rasgos diferenciales de la imagen parabólica (camino, peñascal, espinas). Con todas esas coloraciones alegóricas de los términos en la moraleja, la parábola no deja de ser verdadera y propia parábola; y la significación de los términos en la imagen es, no alegórica, sino parabólica.

Las desaforadas consecuencias que de la supuesta alegorización de las parábolas evangélicas sacaron Jülicher y Loisy han sido ya victoriosamente refutadas por los exegetas católicos desde otros puntos de vista; pero no cabe duda de que la refutación más radical, y a nuestro juicio la más eficaz, es poner las cosas en su punto y negar resueltamente esa presunta alegorización, basada en la confusión de dos conceptos esencialmente diversos: *alegórico* y *significativo*. No toda significación es alegórica: la hay también parabólica.

Por otro motivo más práctico era conveniente señalar y afianzar esta distinción. Si los antiguos exegetas solían extralimitarse en la interpretación de las parábolas, rebuscando significaciones en los pormenores más *insignificantes*, los modernos, por el contrario, propenden a minimizar demasiado la significación de las parábolas evangélicas. Y precisamente el miedo de *alegorizar* puede dar ocasión a considerar como puramente ornamentales algunos rasgos que son en realidad integrantes y, como tales, significativos. Habrá, naturalmente, menos dificultad en reconocer estas significaciones diferenciadas y completivas, si para ello, sin salirse del género parabólico, no es necesario promiscuar la parábola con la alegoría. El divino Maestro, con su interpretación diferenciada, nos enseña el justo medio entre ambos extremos, igualmente viciosos: el de las antiguas extralimitaciones y el de las modernas meticulosidades. Si no es lícito fantasear significaciones en los rasgos ornamentales, tampoco es justo desconocer-

las en los rasgos integrantes, sin temor al espantajo de alegorismos inexistentes.

3. *Significación de las sentencias finales*

A la interpretación de la parábola del Sembrador siguen en San Marcos (y parcialmente en San Lucas) dos grupos binarios de sentencias:

"Y les decía Jesús:

¿Por ventura se trae la lámpara
para ponerla bajo el almud o bajo el lecho?
¿No, para ponerla encima del candelero?

Porque no hay nada escondido,
sino para que sea manifestado;
ni se mantuvo secreto,
sino para que venga a ser manifiesto.

Quien tenga oídos para oír, oiga.

Y les decía:

Mirad lo que oís.
Con la medida con que medís,
se os medirá a vosotros, y con creces.

Pues a quien tiene, se le dará, y andará sobrado;
mas a quien no tiene, aun lo que tiene le será quitado."

Estas cuatro sentencias, que suenan a proverbios, repitiólas el divino Maestro en diferentes ocasiones. Será instructivo recoger sinópticamente los respectivos pasajes de los Evangelistas:

Mc 4,21;	Lc 8,16;	11,33;	Mt 5,15.
Mc 4,22;	Lc 8,17;	12,2;	Mt 10,26.
Mc 4,24;	Lc	6,38;	Mt 7,2.
Mc 4,25;	Lc 8,18;	19,26;	Mt 13,12; 25,29.

La primera sentencia (*la lámpara destinada a alumbrar*) repítela San Lucas en otro contexto, en que la relaciona con aquella otra sentencia: "La lámpara de tu cuerpo es tu ojo" (11,33); y San Mateo en el Sermón de la Montaña (5,15). La segunda (*lo escondido destinado a ser manifestado*) reaparece en San Lucas (12,2) dicha contra la hipocresía de los fariseos; y en

San Mateo (10,26) en las instrucciones misionales dadas a los Doce. La tercera (*la reciprocidad de la medida*) omítela aquí San Lucas, pero la trae en el Sermón de la Montaña (6,38), lo lo mismo que San Mateo (7,2). La cuarta (*el capital aumentado o quitado*) repítenla San Lucas en la parábola de las Minas (19,26) y San Mateo en la de los Talentos (25,29), y también en este mismo contexto (13,12), pero no después de la declaración de la parábola del Sembrador, sino antes de ella.

Por lo que toca a la cronología o lugar que ocupan estas sentencias puede darse por cierto que Jesús las pronunció después de la declaración de la parábola. La reiterada nota de San Marcos: "Y les decía..." no permite dudarlo; y con San Marcos coincide sustancialmente San Lucas. Que San Mateo coloque la cuarta sentencia antes de la declaración de la parábola puede explicarse de dos maneras: o porque Jesús repitiera dos veces esta especie de proverbio o porque San Mateo, que omite en este lugar las sentencias posteriores a la declaración, la adelantase.

Esta repetición o inversión de San Mateo podría tal vez ser el principio de solución de un problema que afecta al carácter y significado de estas sentencias y en cuya interpretación no andan acordes los exegetas, a saber: ¿estas sentencias son una continuación o complemento del razonamiento sobre la motivación de las parábolas, o una ampliación de la moraleja de la parábola del Sembrador?

Ante todo consignemos los hechos. Por una parte, San Marcos y San Lucas, que reproducen también el razonamiento sobre la motivación, las colocan después de la moraleja. Si las cuatro sentencias fueran una continuación del razonamiento, no se explica semejante separación o vivisección. Y la doble nota introductoria de San Marcos parece indicar además que cada uno de los dos grupos binarios fué un razonamiento distinto. Mas, por otra parte, San Mateo no sólo incluye la cuarta sentencia en el razonamiento sobre la motivación, sino la presenta como razón de la tesis fundamental, es decir, como clave de todo este razonamiento. ¿Cómo conciliar estos dos hechos, al parecer contrarios? Tal vez no sea imposible la conciliación de esta discrepancia y que esta conciliación nos facilite la inteligencia de las sentencias y de todo el pasaje.

Por de pronto, conviene descartar toda solución superficial o demasiado material o mecánica. Las sentencias no pueden ser ni una continuación o reanudación del razonamiento sobre la motivación de las parábolas, ni tampoco una ampliación o complemento de la declaración de la parábola del Sembrador. Tanto el razonamiento como la declaración que-

daban ya completos y redondeados. Pero en el fondo de todo este pasaje palpita un gran pensamiento, único, que es el misterio de la acción de Dios en el hombre, el misterio antes indicado de la providencia divina en la repartición de sus dones. Ahora bien: este misterio se halla formulado en la cuarta sentencia (de *dar al que tiene y quitar al que no tiene*, esto es, *del capital y las ganancias*); y esta sentencia proverbial está a su vez íntimamente ligada tanto con el razonamiento como con la declaración de la parábola. Su conexión con el razonamiento acabamos de indicarla. No es menos clara su relación o coincidencia sustancial con la parábola y su declaración. Una sencilla analogía pone luego de manifiesto esta coincidencia: "Como la semilla, sembrada en buen terreno, da fruto; caída en mal terreno, no lo da: proporcionalmente, el capital en manos activas y hábiles es productivo; en manos torpes o perezosas nada rinde". El pensamiento fundamental de la sentencia y de la parábola es uno mismo. Por consiguiente, si atendemos al fondo, las sentencias pueden considerarse como una ampliación o ilustración doctrinal tanto del razonamiento como de la parábola. Son, en otros términos, una reflexión (o si se quiere, una formulación sentenciosa y práctica) sobre el sentido trascendente de la parábola, que coincide con la motivación general de las parábolas.

Este enfoque de las sentencias podrá orientarnos en la interpretación de cada una de ellas, repartidas, como ya hemos notado, en dos grupos binarios. En cuanto a su contenido, el primer binario se refiere a los dones de Dios; el segundo, a la acción o reacción del hombre. En cuanto a su estructura, cada uno de ellos consta de dos partes: una afirmación y una demostración.

Primer binario. En la primera sentencia, *la lámpara destinada a iluminar* es el don de Dios destinado a la santificación del hombre: como la semilla está destinada a fructificar. El *almud* o el *lecho* son los posibles impedimentos de la iluminación: como lo son de la fructificación el camino, el peñascal o las espinas.

La segunda sentencia, acoplada a la primera por la partícula causal, es su motivación. En ella *lo escondido destinado a ser manifestado* es el mismo don de Dios, ordenado no a quedar eternamente oculto, sino a ser manifestado. Esta manifestación corresponde a la iluminación de la lámpara, "pues todo lo que se manifiesta es luz" (Eph 5,13). El don es la gracia de Dios, su manifestación es la verdad de Dios: "la gracia y la verdad por mano de Jesu-Cristo fué hecha" (Io 1,17). Este destino a la manifestación corresponde al destino de la

semilla sembrada a la fructificación. Sembrar no es soterrar la semilla para que quede sepultada bajo tierra, sino para que salga a luz con la germinación y la fructificación. Bajo diferentes imágenes se expresa idéntico pensamiento.

Segundo binario. En la tercera sentencia, la *reciprocidad de la medida* se verifica entre Dios y el hombre. Si el hombre responde con mezquindad a los dones gratuitos de Dios, Dios responderá con igual cortedad en sus dones ulteriores. En cambio, si el hombre es generoso con Dios, Dios le prodigará sus dádivas con "medida buena, apretada, remecida y rebosante" (Lc 6,38).

En la cuarta sentencia la razón o justificación de la tercera es el proverbio, ya tantas veces mencionado, *de dar al que tiene y quitar al que no tiene.* El rendir o no con el capital confiado es la medida que el hombre usa con Dios; a la cual corresponde recíprocamente la medida que Dios usa con el hombre: o acrecentándole el capital si rinde, o quitándoselo de las manos si queda baldío. Es lo mismo que acontece con la semilla sembrada: que si rinde, se multiplica; si no rinde, no se queda como era, sino desaparece: se le quita lo que tenía.

Conclusión.—La iniciativa de Dios y la correspondencia del hombre, o necesidad de la correspondencia humana a las iniciativas divinas: tal es el pensamiento fundamental que informa las tres secciones relacionadas con la parábola del Sembrador. En él se nos revela el gran misterio del Reino de Dios. Dios, en su infinita bondad, tomando la iniciativa derrama largamente su gracia, sin otros límites que los que impone su divina sabiduría. Es el Sembrador que siembra profusamente la sagrada semilla; es la Luz eterna, que difunde espléndidamente sus benéficas claridades. Mas esta Luz está destinada a iluminar; esta semilla está destinada a fructificar: como la gracia de Dios está ordenada a santificar. El hombre, pobre e impotente, nada puede añadir de su cosecha ni al esplendor de la luz, ni a la fecundidad de la semilla, ni a la eficiencia de la gracia; pero, dotado de libre albedrío, posee el tremendo privilegio de entorpecer y aun frustrar la acción de Dios: de entenebrecer la luz, de esterilizar la semilla, de neutralizar la virtud de la gracia. Si, desgraciadamente, el hombre pone estos obstáculos, ha trastornado el proceso normal de la gracia, que sólo una extraordinaria gracia de Dios podrá reparar. Mas si el hombre no opone resistencia ni trabas a la benéfica acción de Dios, a la primera siembra seguirá otra más copiosa; a la primera iluminación, otra más espléndida; a la primera gracia, nuevos torrentes de gracias.

Se cumplirán entonces aquellas palabras de San Ignacio de Loyola: "Quanto más uno se ligare con Dios nuestro Señor, y más liberal se mostrare con la su divina Magestad, tanto le hallará más liberal consigo, y él será más dispuesto para rescibir *in dies* mayores graçias y dones espirituales" (*Const. S. I.*, 3, 1, 22).

Tal es el misterio del Reino de Dios: misterio para todos por sus insondables profundidades; misterio señaladamente para los judíos, por ser diametralmente opuesto a sus ilusiones mesiánicas, nacionalistas y terrenas. La propia correspondencia o cooperación no entraba en sus ideas o cálculos sobre el Reino de Dios y sobre el mesianismo. Para ellos ser israelitas, ser hijos de Abrahán, poseer en propiedad la Ley de Moisés: tales eran los títulos que les aseguraban indefectiblemente la participación en los bienes mesiánicos. No concebían que pudieran ser ellos el camino, el peñascal o las espinas de la parábola, que frustrasen la semilla divina en ellos sembrada. Por esto, para ellos la maravillosa parábola del Sembrador hubo de sonar a enigma. Para nosotros ahora, empero, es diáfana: imagen luminosa de lo que es la providencia sobrenatural de Dios, el misterio del Reino de los cielos.

José M. Bover, S. I.

Facultad Teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Treinta y cinco años de derecho canónico

Mientras el P. Fernando Fuster llevó la dirección de Estudios Eclesiásticos, informaba periódicamente a sus lectores sobre el movimiento canónico, en aquellos *Boletines* que recogían las nuevas disposiciones emanadas de la Curia romana y los comentarios o discusiones de las revistas técnicas. Los últimos que conocemos datan del año 1930 [1]. Al año siguiente hubo de hacer frente a las dificultades contra la existencia misma de la Revista, amenazada por los ataques de que comenzó a ser objeto la Compañía de Jesús, y cesó en su labor informativa.

Con la renovación a que estamos asistiendo en España de los estudios profanos y religiosos sintoniza el propósito concebido por Estudios Eclesiásticos de volver a su vieja tradición y reanudar sus informaciones canónicas en servicio de los lectores. Y a nosotros nos cabe el honor de recomenzarlas después de veintidós años de silencio.

Lo mejor nos ha parecido ambientar a los suscriptores para los Boletines futuros con una exposición de conjunto que les ofrezcamos en el presente sobre la preparación inmediata del Código y los treinta y cinco años que va a cumplir muy pronto de existencia. Así podrán seguir después con más interés y mayor provecho las aclaraciones, innovaciones, adiciones y cambios que, como todos los Códigos, tiene que padecer también el de la Iglesia para estar al día y atender a las nuevas necesidades o conveniencias.

I. ANHELOS DE CODIFICACION

Alrededor del Concilio Vaticano.—Al consultar Pío IX, el 6 de diciembre de 1864, a los Cardenales de la Curia sobre la necesidad y oportunidad de un Concilio ecuménico, varios de

1 EstEcl 9 (1930) 104-117, 378-396, 518-530.

ellos pensaron, para fundar una respuesta afirmativa, en la necesidad de una refundición de las leyes eclesiásticas, que podría ser labor inapreciable del futuro Concilio. Con gran decisión, y hasta con cierta vehemencia, se expresó en este sentido sobre todo el Cardenal Reisach, exponiendo que los cambios políticos y sociales desde fines del siglo XVIII habían hecho de difícil o imposible cumplimiento, e incluso a veces nocivas, muchas leyes disciplinarias de la Iglesia, que urgía revisar y modificar[2]. Las voces de los Cardenales Roberti y Bizzarri, adversarios de una revisión de la disciplina eclesiástica, por temer mayores daños para la autoridad pontificia por parte sea de los poderes civiles (Roberti) sea de las curias diocesanas (Bizzarri), que pretenderían aumentar sus facultades, limitar los privilegios de los religiosos, proceder con mayor independencia de Roma, etc., quedaron fácilmente ahogadas por los votos mucho más numerosos en contrario. Varios Cardenales (Altieri, Cagiano, Asquini) señalaban además algunos puntos concretos sobre los cuales habrían de introducirse reformas disciplinares: matrimonios civiles, clandestinos y mixtos; leyes de ayuno y abstinencia, de descanso festivo, formación y vida de los clérigos y religiosos, impedimentos matrimoniales, etc.[3].

El 3 de marzo de 1865 fueron consultados por orden del Papa 36 Obispos de diferentes naciones, y muchos de ellos señalaron, junto a los puntos doctrinales, varios otros disciplinares que deberían resolverse en el futuro Concilio, relativos a ambos cleros, misiones populares, santificación de las fiestas, austeridad de la vida cristiana, derecho matrimonial, penas eclesiásticas, relaciones de la Iglesia y del Estado, etc.[4].

Convocado ya el Concilio por la Bula *Aeterni Patris* para la fiesta de la Inmaculada, 8 de diciembre de 1869, hubo, entre otros postulados aislados, más o menos generales, apoyados por el mismo Pontífice[5], el de 33 Padres del Concilio, diciendo que nada había tan propio y oportuno para el influjo de las leyes eclesiásticas en la vida y en las instituciones cristianas de los pueblos como la colección sabiamente ordenada en un código de dichas leyes, dispersas en tantas Constituciones

---

2 GRANDERATH-KIRCH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils* I (Friburgo de Br., 1903) 31-32.

3 *Ibid.*, 41-42.

4 Cf. *ibid.*, 48-53.

5 En efecto, el Card. Caterini sometió el 6 de junio de 1869 a los Padres del Concilio 17 puntos de cuestiones disciplinares susceptibles de reforma, para que los examinaran e informaran, pudiendo añadir de su parte otros que se les ofrecieran. *Acta et decreta... Conc. Vat.* (Coll. Lacensis, VII, Friburgo, 1892) 1.027-1.029.

pontificias y decretos conciliares, y pidiendo en consecuencia que no se retardara la ordenación de un "nuevo Código de derecho canónico" que se promulgara con autoridad apostólica: "trabajo de verdad arduo, pero tanto más digno de semejante Pontífice cuanto más cargado de dificultades" [6].

Aunque tal vez no haya que tomar demasiado al pie de la letra en ese postulado la expresión *nuevo Código,* como si quisiera significar necesariamente la demanda de una colección sumaria de las leyes eclesiásticas que imitara el uso ya establecido para entonces en las leyes civiles, sabemos que veintiún días antes habían formulado los Obispos belgas (29 enero 1870) un postulado cuyo punto décimo rogaba expresamente: "Acabado el Concilio Vaticano, dígnese Su Santidad encargar a canonistas competentes una redacción completa de las leyes eclesiásticas en un código nuevo, acomodado a la práctica actual y distribuído en diversos títulos, capítulos, etcétera, conforme a las diversas materias" [7]. Felizmente se reaccionaba en estos postulados contra lo que indicaban los Prelados del reino de Nápoles, después de pedir con grande acierto un nuevo Cuerpo de derecho eclesiástico que suplantara el "ingens camelorum onus" que habían llegado a ser las leyes dispersas en tantos documentos: "Pero no conviene que la Iglesia adopte la forma de los Códigos de nuestros jurisconsultos, quienes, al dividirlos en tantas secciones, hacen que se disipen su fuerza y su valor, y que no aparezcan las razones que los motivaron" [8].

Como es sabido, el Concilio hubo de suspender bruscamente sus sesiones por la irrupción de los ejércitos piamonteses en los Estados pontificios y en la misma Roma, cuando apenas había empezado todavía la discusión de los esquemas de reforma disciplinar. Por lo demás, tampoco hubiera podido coronar una empresa que requería el concurso prolongado de muchos especialistas en el Derecho eclesiástico que mutuamente se criticaran y completaran en un trabajo lento de maduración de fórmulas y conceptos, entresacando cuanto debía subsistir de lo antiguo, eliminando lo ya caduco o vetusto e introduciendo con acierto las innovaciones pedidas ya por el Concilio, y otras que aun pudieran manifestarse en un examen más reposado de las necesidades de la Iglesia.

---

6 *Acta et decreta... Concilii Vaticani,* o. c. 889. El Card. Gasparri, en el *Praefatio* que suele preceder a las ediciones del Código, cita, además de éste, los postulados, en parte referidos por nosotros, de los obispos de Nápoles, Francia, Alemania, Bélgica y Canadá.

7 *Acta et decreta... Conc. Vat.,* o. c., 879.

8 *Ibid.,* 826.

No quedaba más posibilidad que la de encargarse directamente la Santa Sede de ir revisando la disciplina eclesiástica y examinando los postulados y esquemas presentados, para llevar a cumplimiento los deseos manifestados alrededor del Concilio Vaticano. Y así lo hicieron todos los Papas hasta 1917, comenzando por el que entonces ocupaba la Cátedra de San Pedro.

Pío IX.—Uno de los puntos en que más urgentemente se solicitaba una puesta al día de la legislación eclesiástica era el de los procesos y penas eclesiásticas.

Pues bien, Pío IX acometió en pleno ambiente de Concilio la codificación de estas últimas; y codificadas según la forma moderna de las leyes civiles, las promulgó por la Constitución *Apostolicae Sedis* del 12 de octubre de 1869[9]. En ella se recogían las censuras *latae sententiae* por orden de reservación y no de gravedad objetiva del delito, como hubiera sido más científico y lo hicieron después los redactores del Código; pero por lo menos se estableció el criterio, que afortunadamente se había de seguir ya constantemente, de encerrar las nuevas leyes en cláusulas exentas de considerandos y motivaciones, breves, precisas y categóricas, como las de los artículos de un Código.

Esta Constitución, ampliamente comentada por los canonistas, marcó la pauta para la tercera parte del libro quinto del Código canónico que hoy poseemos, aunque, naturalmente, tuvo algunas modificaciones, al igual que ella misma las había introducido respecto de la legislación precedente, suprimiendo algunas censuras.

Y Pío IX, abrumado en lo sucesivo con tantas penalidades, apenas pudo hacer nada más en este sentido. Pudieran citarse otras dos Constituciones sobre los protonotarios apostólicos (29 agosto 1872) y los Vicarios Capitulares (28 agosto 1873), pero ambas fueron de escasa importancia, y la primera además quedó derogada en 1905 por el "Motu proprio" *Inter multiplices*, que dictó normas mucho más sistemáticas y completas en el asunto.

León XIII.—En su largo pontificado este gran Papa, teólogo, humanista y sociólogo, destacó más por el impulso dado a la Iglesia en las cuestiones teológicas y sociales que por las reformas jurídicas. Sin embargo, a él se ha atribuído la

9 ASS 5 (1869), 287-312. Esta Constitución tuvo muchísimos comentarios en todos los países europeos.

primera idea pontificia de codificar en regla las leyes de la Iglesia [10], y no fué ciertamente despreciable su acción aun en este terreno.

Entre toda su labor legislativa que hace al caso merecen destacarse tres Constituciones, cada cual más importante que la precedente; la primera, *Romanos Pontifices* (8 mayo 1881), sobre las relaciones entre Obispos y Regulares; la segunda, *Officiorum ac munerum* (25 enero 1897), sobre la censura y prohibición de libros; la tercera, *Conditae a Christo* (8 octubre 1900), sobre las Congregaciones religiosas de votos simples y las atribuciones de los Obispos sobre las mismas. Aunque su temperamento y su manera de gobierno le llevaban más al tono exhortativo que a la legislación terminante, a la fundamentación amplia de las leyes que a su formulación en artículos escuetos e imperativos [11], influyó decisivamente y muy de cerca, sobre todo con las dos últimas Constituciones, en la actual legislación canónica sobre esas materias, aunque el Código haya invertido, con buen acuerdo, el orden en lo que se refiere a censura y prohibición de libros, puesto que ésta es un efecto de aquélla, y haya introducido otras modificaciones pertinentes.

Tampoco las Congregaciones romanas estuvieron ociosas durante este pontificado en materia de disposiciones disciplinares que remotamente preparaban la codificación de diversos puntos. Pueden citarse especialmente a este propósito, entre otras, la Instrucción de la S. C. de Obispos y Regulares (11 junio 1880), sobre el procedimiento económico en las causas disciplinares y criminales de los clérigos; las disposiciones sobre confesión, comunión y cuenta de conciencia en los Institutos religiosos (17 diciembre 1890; 5 julio 1899), y la ampliación de facultades a favor de los Obispos (20 febrero 1888; 9 enero 1889), satisfaciendo con ello un deseo manifestado bastante generalmente en los postulados del Concilio Vaticano [12].

Pío X.—Este gran Pontífice, que se propuso como lema la instauración de todas las cosas en Jesucristo, subió a la Cá-

---

10 Cf. E. SCHNEIDER, *Die römische Rote* (Paderborn, 1914) 92, que cita en este sentido el testimonio de un auditor de su tiempo.

11 J. CREUSEN, *Du Concile du Vatican au Code de Droit canonique*: NouvRevTh 56 (1929) 888.

12 V. SEGESSER, *Leo XIII und das Kirchenrecht*: Archiv für kath. Kirchenrecht, 83 (1903) 381-386. Y sobre todo, los seis artículos que en la misma revista dedicó a este tema N. HILLING, *Die Gesetzgebung Leos XIII auf dem Gebiete des Kirchenrechtes*: 93 (1903) 8-31, 254-276, 460-483, 623-637; 94 (1914), 75-95, 256-264.

tedra de San Pedro en las mejores condiciones para hacer una labor definitiva en la codificación de la disciplina eclesiástica. Y poco le hubo de faltar para llevarla hasta el término. "Muy inferior sin duda a Benedicto XIV por la ciencia, y a León XIII por la envergadura de las concepciones, Pío X tenía, sin embargo, todas las cualidades requeridas para perfeccionar las instituciones eclesiásticas, organizar mejor su rendimiento, corregir muchos de los abusos y dar a la vida cristiana un impulso nuevo y maravilloso" [13].

Había experimentado la vida pastoral entre el pueblo humilde, conocía personalmente lo que exige el gobierno de una diócesis, observó desde el principio de su pontificado el régimen en vigor de la Curia diocesana, y así estuvo muy pronto en situación excepcional para darse cuenta íntegramente de lo que requiere en los diversos órdenes la vida de la Iglesia, y de las deficiencias existentes en la administración parroquial, diocesana, y de la misma Curia romana. Y con aquella inteligencia y decisión que no retrocedían ante la resistencia que ofrecieran la rutina y los intereses humanos, como bien lo demostró desde casi su primer acto papal con su *Commissum Nobis* (20 enero 1904), que suprimió el *Veto* para los futuros conclaves, se aprestó al cumplimiento de su misión, tanto más resuelto a proceder al dictado de su espíritu sobrenatural y realista, cuanto menor confianza le inspiraba la diplomacia de los hombres.

Su acción preparatoria de la codificación, tanto la personal y directa como la que desarrolló por medio de las Congregaciones romanas, fué intensísima. Apenas hubo aspecto principal de la disciplina eclesiástica que no fuera objeto de sus cuidados y no recibiera nueva ordenación, si la necesitaba. El dió nuevas leyes para la elección del Romano Pontífice (25 diciembre 1904), reorganizó las prelaturas (21 febrero 1905) y la Curia romana (29 junio 1908); dió disposiciones sobre la elección de los Obispos y la administración de las diócesis; legisló sobre la enseñanza del catecismo (15 abril 1905) y la predicación, y sobre la formación humanística, eclesiástica y ascética de los clérigos, sin que pasara apenas un año de su pontificado en que no promulgara algo a este respecto; restableció la comunión frecuente y diaria para los adultos, y adelantó la primera comunión de los niños a la entrada en el uso de razón (20 diciembre 1905, 8 agosto 1910); dictó numerosas prescripciones para los religiosos, con la valiosa coope-

---

13 J. Creusen, *Du Concile du Vatican au Code de Droit canonique*: NouvRevTh 56 (1929) 888.

ración del Card. Vives y Tutó; reformó el breviario, atendió al servicio de los canónigos y a la música sagrada; dictaminó sobre la remoción económica de los párrocos (20 agosto 1910) y sobre la celebración de misas manuales; suprimió muchas complicaciones y dudas con el decreto *Ne temere* sobre la forma del matrimonio (2 agosto 1907); redujo oportunamente las fiestas de precepto (2 julio 1911), etc., etc.[14]. "Ecce, nova facio omnia! Estas palabras vienen al caso, en cuanto que apenas quedó ningún campo del derecho eclesiástico que no fuera tocado por la mano reformadora de Pío X. Se puede caracterizar con una frase la labor legislativa de Pío X, diciendo que desde el Concilio de Trento fué él, entre todos los Papas, el que dió más y mejores leyes reformatorias. Séame permitido resumir su obra con las palabras que dan comienzo a su conocidísimo decreto: "Arduum sane munus sapienti consilio, maxima cura suscepit et feliciter absolvit"[15].

Esta actividad legislativa tan intensa la pudo desarrollar Pío X en buena parte gracias a la labor simultánea o preparatoria que desde 1904 se iba haciendo calladamente en la codificación de las leyes eclesiásticas, a cargo de la Comisión cardenalicia designada al efecto, y por el cuerpo de consultores y colaboradores que trabajaba a sus órdenes dentro y fuera de Roma. Una gloria de las más puras entre tantas como presenta el pontificado de Pío X será la de haber acometido aquel *Arduum sane munus* de la codificación y haberle dado tal impulso que poco le faltó para coronar con sus propias manos la obra comenzada. Se ha dicho que ya la misma noche de su elevación a la Cátedra pontificia tuvo Pío X la idea de realizar esta empresa. Puede ser. El la atribuyó, sin embargo, acaso ocultando por modestia la coincidencia de su propio pensamiento, a una sugerencia que le hiciera en este sentido el Card. Gennari, sugerencia que él recogió inmediatamente para poner en marcha dos meses después la preparación remota de la codificación, con el "motu proprio" *Arduum sane munus* (9 junio 1904)[16]. Y conste también que el

---

14 Cf. N. HILLING, *Die Reformen des Papstes Pius X auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Gesetzgebung*, 95 (1915) 78-112, 283-299, 457-486, 639-658; 96 (1916), 60-73; 244-270, 408-430, 550-568; 97 (1917) 67-81, 245-259, 397-408, 563-575, quien comenta ampliamente estas reformas

15 Así termina HILLING (l. c. 572-573. 574) su serie de artículos sobre las reformas de Pío X en la legislación eclesiástica.

16 "El Monitore ecclesiastico" (29, 1917, 269) publicó una carta de Pío X al citado Cardenal encargándole le preparara un brevísimo "Motu proprio" para los Cardenales y Consultores que escogerían ambos entre los más hábiles para este trabajo, y el encargo se lo hacía "facendo tesoro del santo suggerimento, che l'Eminenza Vostra mi ha dato", coin-

entonces Mons. Pedro Gasparri informó al Papa en el sentido de que era posible una verdadera codificación, contra los temores de varios otros canonistas, como el italiano F. Ruffini, y sobre todo algunos alemanes, como Scherer, Lämmer, Sägmüller y el mismo Wernz.

Benedicto XV apenas tuvo que hacer otra cosa que recoger la rica herencia de su predecesor y completarla en pequeños detalles. Sin embargo, las leyes de Pío X, redactadas muchas veces conforme al modelo de los Códigos modernos, en artículos breves, despojados de toda consideración de orden moral o religioso, no pasaron nunca en toda su integridad al Código canónico, y aun a veces fueron modificadas en cosas secundarias.

Así, por ejemplo, suprimió la Congregación del Indice (25 marzo 1917), adjudicando al Santo Oficio la censura de libros y a la Sagrada Penitenciaría la concesión de indulgencias, aunque mantuvo el mismo número establecido por su predecesor, al desdoblar la de la Propaganda y desmembrar de ella la Congregación para la Iglesia Oriental; precisó más la competencia de la Signatura apostólica (26 junio 1915); introdujo algún cambio en la organización de la Congregación de Seminarios y Universidades; extendió a los sacerdotes de toda la Iglesia la facultad de celebrar tres misas el día de todos los fieles difuntos, que antes era privilegio de algunas regiones (10 agosto 1915).

Y a él le cupo, al fin y al cabo, la gloria y el mérito de dar la última mano a la codificación que había dejado casi terminada su predecesor, aunque en su profunda modestia llegara a decir en el discurso de promulgación del Código: "Nos entristece solamente el pensamiento de que Nuestro venerado Predecesor no haya podido coronar con sus manos la obra por El comenzada. ¡Oh! Nunca la palabra evangélica "alii laboraverunt et vos in labores eorum introistis" (Ioh. 4, 38), pudo decirse con más razón que la que Nos obliga a dirigírnosla ahora a Nos mismo".

Los canonistas.—Si es cierto que sola la Santa Sede podía derogar las leyes anticuadas y sustituirlas con otras nuevas,

---

cidiendo el Papa en que "conviene dar principio all'opera troppo necessaria dello studio per la compilazione del Codice Canonico". También el Card. Gasparri tuvo una parte importante en la resolución del Papa, como nos consta por propia revelación en su interesante discurso del VII centenario de las Decretales de Gregorio IX, *Storia della codificazione del diritto canonico per la Chiesa latina* (Acta congressus iuridici internationalis (Roma, 1937) 45.

declarar auténticamente cuáles habían caído definitivamente en desuso y cuáles se habían formado en virtud de alguna costumbre que adquiría fuerza de ley con la autoridad pontificia, sancionar con su autoridad el resultado de las investigaciones y discusiones sobre lo que sobrenadaba en la selva a veces enmarañada de leyes, decretos e instrucciones emanados de Roma en el transcurso de los siglos y determinar su verdadera interpretación y valor presente, es innegable que en los cincuenta años que corrieron entre el Concilio Vaticano y la promulgación del Código cupo un papel de singular importancia y de grandísimo influjo a los canonistas.

No sólo a los que como Consultores inmediatos de la Comisión Cardenalicia [17] trabajan en Roma [18], sino también a los colaboradores, que en gran número tomaban parte fuera de Roma en el estudio de los esquemas para contribuir a precisarlos, completarlos o corregirlos con sus observaciones, sumadas a las de los Obispos y Universidades católicas, que también fueron invitadas a la participación en el trabajo. Gracias a ellos y a la voluntad del Papa se preparó un Código que no fuera refundición transnochada de las antiguas Decretales, como a veces pretendían algunos Obispos, sino una exposición clara, ordenada, escueta y precisa de las leyes en vigor, que en su concretez asistiera a la autoridad para urgir la obediencia, y en su claridad definiera las atribuciones y procedimientos de las autoridades subalternas, conjurando el doble riesgo de la arbitrariedad y aquella cierta independencia práctica de Roma que había temido el Card. Bizzarri.

Deben mencionarse además *varias revistas* que por estos años contribuyeron eficazmente para la codificación, discutiendo en sus páginas los puntos canónicos más controvertidos [19], y *varias obras* de derecho eclesiástico que se propusieron dar a las leyes existentes una formulación semejante

---

17 La Comisión de Cardenales se formó en un principio con dieciséis, entre los cuales destacaban como notables canonistas los Card. Gennari, Cavagnis y Vives y Tutó; su secretario, Pedro Gasparri, pasó muy pronto a Ponente de la Comisión al ser promovido a la dignidad cardenalicia, y más tarde ocupó su puesto de secretario y presidente de las sesiones de los Consultores el entonces Mons. Eugenio Pacelli.

18 Entre los más conocidos, varios de ellos futuros Cardenales y miembros de la Comisión, pueden citarse: Pillet, Lepicier, Lega, Lombardi, Sebastianelli, Van Rossum, Pezzani, Nervegna, Pío de Langogne, Sili, Wernz, Oietti, de Luca, Lauretius, Vidal, Bucceroni, Palmieri, Many, Bastien, Molitor, Noval, Lepidi. Cf. ASS 36 (1904) 551, 603.

19 Entre las principales deben mencionarse "Nouvelle Revue Théologique", "Analecta iuris pontificii", "Archiv für katholisches Kirchenrecht", "Zeitschrift für Kirchenrecht", "Revue des sciences ecclésiastiques", "Canoniste contemporain".

a la de los códigos civiles recientes. Entre estas últimas no pueden por menos de conmemorarse con especial loa las del canónigo A. Pillet, *Ius canonicum generale distributum in articulos* (París, 1891); Colomiati, *Codex iuris pontificii*, nueve volúmenes (Turín, 1888-1902); E. M. Pezzani, *Codex Sanctae catholicae romanae Ecclesiae* (Roma, 1898-1902); F. Deshayes, *Memento iuris publici et privati* (París, 1895); Hollweck, *Die kirchlichen Strafgesetze* (Maguncia, 1899). El influjo de este último sobre el libro V de nuestro Código es manifiesto; así como en sentido parecido contribuyó para el libro IV Monseñor Cadena y Eleta con su *Proyecto de Código procesal canónico* (Madrid, 1895), y mucho más amplia y profundamente para todo el Código, aunque no en forma tan inmediata, el ilustre profesor de la Gregoriana F. X. Wernz, cuya magna obra *Ius decretalium* determinó, con ligeras variantes, el orden sistemático adoptado en el Código, cuyos títulos son muchas veces transcripción de las rúbricas desarrolladas por el insigne jesuíta alemán, y son 315 los cánones tomados al pie de la letra de Wernz.

II. EL CODIGO DE DERECHO CANONICO

La guerra europea y la muerte de Pío X, el 20 de agosto de 1914, impidieron que se promulgara el Código canónico en la festividad de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo, 29 de junio de 1915, fecha que se había previsto en un principio. Esto contribuyó en parte a que se perfeccionara más su redacción definitiva, pues los Obispos y prelados regulares recibieron en 1914 los esquemas elaborados, para que pudieran estudiarlos y hacer sobre ellos las observaciones que creyeran conducentes, y luego el infatigable Cardenal Gasparri las sometió al juicio de los Cardenales de la Comisión y las tuvo en cuenta para los últimos retoques. También a los Cardenales de la Curia pontificia se les dió ocasión en 1916 para que, ya próxima la fecha de la promulgación, pudieran hacer sus observaciones sobre el texto ya casi definitivo.

Y por fin vino la anhelada promulgación el día 27 de mayo de 1917, mediante la Bula de Benedicto XV *Providentissima Mater Ecclesia* y la inserción del texto en el órgano oficial *Acta Apostolicae Sedis*, según la forma establecida por Pío X desde 1908. Unos meses más tarde, en octubre del mismo año, publicó la Secretaría de Estado varias correcciones auténticas, aunque todavía se le escapó alguna errata [20]. Ex-

[20] Véase AAS 9 (1917) 557. 589. En el c. 588, § 2, se cita el c. 559 en sus §§ 2 y 3, cuando debería citarse preferentemente el § 1. También

traordinariamente se concedió, por razones obvias, un año de vacación, y con eso el nuevo Código no entró en vigor plenamente hasta la fiesta de Pentecostés del año siguiente, 19 de mayo de 1918, si bien por decreto del 20 de agosto de 1917 se anticipó la vigencia de varios cónones[21]. Para la interpretación auténtica del nuevo Código designó Benedicto XV una Comisión especial por el "Motu propio" *Cum iuris canonici*, del 15 de septiembre de 1917.

El "Código de Derecho canónico preparado por mandato de Pío X, Pontífice máximo, promulgado por autoridad de Benedicto XV", es una colección sistemática de las leyes eclesiásticas, auténtica y exclusiva para la Iglesia latina, aunque deja a salvo lo relativo a la liturgia, derechos adquiridos, concordatos y ciertas costumbres vigentes a la promulgación del Código. No es una compilación que resuma los textos de las leyes anteriores con oportunas variaciones para remozar convenientemente la legislación, como lo habían pedido algunos Obispos en tiempo de Pío IX, sino una verdadera codificación que formula en sentencias breves y concisas, llamadas cánones, sin introducciones ni razonamientos, lo que se había propuesto Pío X; a saber: "una colección de todas las leyes de la Iglesia promulgadas hasta nuestros días, ordenándolas claramente, eliminando las que hubieren sido abrogadas o hubieren caído en desuso, acomodando más oportunamente otras... a nuestras costumbres actuales, y dando también otras nuevas si alguna vez se juzgase necesario o conveniente"[22]. Accesoriamente el Código persigue y obtiene una unificación mayor del derecho eclesiástico, por lo mismo que suprime las costumbres particulares contrarias a él y abroga del mismo modo, en cuanto pueda lograrse buenamente, las costumbres opuestas.

Para darse cuenta hasta qué punto se aligera el bagaje de textos legislativos en el nuevo Código con relación a las leyes anteriores, el P. Creusen se fija al azar en el c. 136 § 1: "Vistan todos los clérigos traje eclesiástico decente, según las costumbres admitidas en el país y las prescripciones del Ordinario local; lleven tonsura o corona clerical, si no aconsejan otra cosa las costumbres corrientes en los países, y arréglense el

---

se podrían señalar otros detalles, v. gr.: el de una coma que da lugar a discusiones comparando entre sí los cc. 120, § 2 y 2.341. Cf. R. KÖSTLER, *Wörterbuch zum Codex i. c.* (Munich, 1928) 14.

21 Véase AAS 9 (1917) 475.

22 BENEDICTO XV, Const. *Providentissima Mater Ecclesia*. AAS 9 (1917) 5-8.

cabello con sencillez". Y observa cómo este párrafo de cuatro líneas escasas, con tres prescripciones distintas, dos de ellas fundadas en la costumbre, aunque no suprima toda discusión referente al hábito eclesiástico, a la tonsura y al cuidado moderado de la barba y del cabello, facilita notablemente la solución de esas cuestiones, que expondrá cualquier manual acreditado. Y sobre esto, esas cuatro líneas reemplazan a "nueve cánones del Decreto de Graciano, siete de las Decretales de Gregorio IX, uno del Sexto, uno de las Clementinas, tres pasajes de las sesiones disciplinares del Concilio de Trento, nueve párrafos de diversas Constituciones apostólicas, ocho textos sacados de respuestas, declaraciones o instrucciones de las Congregaciones romanas desde 1806 a 1883" [23].

Después de siete cánones preliminares en los que se determinan las relaciones de este Código con la Iglesia Oriental y la legislación litúrgica, con el derecho concordatorio y con los derechos adquiridos en general, con las costumbres contrarias y con el derecho antiguo, y se define el concepto de Santa Sede; el Código canónico encierra en cinco libros, con un total de 2.414 cánones, distribuídos en 107 títulos y seguidos de ocho documentos pontificios [24], que tienen valor de leyes universales lo mismo que los cánones, toda la disciplina vigente en la Iglesia latina. Su ordenación y contenido no difieren mucho de los cinco libros de las antiguas Decretales.

La distribución de las materias se puede apreciar con una mirada al índice: en 86 cánones expone el libro primero las normas generales sobre las leyes eclesiásticas, las costumbres, el cómputo del tiempo, rescriptos, privilegios y dispensas de la ley. El libro segundo trata de las personas (cc. 87-725); primero de los clérigos en general y en particular, luego de los religiosos y finalmente de los laicos. El tercero lleva un título que ha sido criticado, "De las cosas" (cc. 726-1.551), aunque el c. 726 explica su razón de ser aplicado ante todo a los sacramentos, que son la materia principal, pero no exclusiva, del mismo, pues también se trata de los sacramentales, de los lugares y tiempos sagrados, del culto divino y del magisterio eclesiástico. En el libro cuarto (cc. 1.552-2.194) se desarrolla el derecho procesal con las normas sobre los juicios, tanto las generales o comunes como las particulares de

---

23 *Du Concile du Vatican au Code de Droit canonique*: NouvRevTh 56 (1929) 893.

24 Ocho eran cuando la promulgación del Código. Pío XI añadió un noveno. Pero la promulgación de la Const. *Vacantis Sedis Apostolicae*, de Pío XII, los ha reducido a seis, derogando la fuerza de los tres primeros y del último de Pío XI.

determinados juicios. También se define en este libro el procedimiento para las causas de beatificación y canonización y para la aplicación de ciertos remedios extrajudiciales por vía administrativa, y se especifican algunos procedimientos sumarios coercitivos. El libro quinto (cc. 2.195-2.414) trata de los delitos y de las penas, estudiando éstas primero en general y luego en particular, para concluir estableciendo las que corresponden a cada delito concreto.

El Cardenal Gasparri mencionó en su discurso ante el Papa, con motivo de la promulgación del Código, la persuasión manifestada por el mismo Benedicto XV "de que el nuevo Código habría de favorecer el estudio y la observancia de la disciplina eclesiástica, y por lo mismo, promover la santificación y salvación eterna de las almas". Los votos del Pontífice y del propio Cardenal en este sentido se vieron muy pronto realizados en laudable competencia desde las columnas de las revistas y en acertados comentarios al nuevo Código. Por el momento aludiremos únicamente a la serie de estudios comparativos entre el antiguo y nuevo derecho que publicaron, entre otras, la revista italiana *Il Monitore ecclesiástico* y la francesa *L'Ami du clergé*.

En España, aparte de algunos artículos sumarios en el mismo sentido, dió a la estampa F. Santamaría unas *Variaciones del nuevo Código canónico en la teología moral* (Madrid 1918), J. Torrubiano Ripoll sus *Novísimas instituciones de Derecho canónico* (Madrid, 1919), J. M. Campos y Pulido estudió en el tomo IV de su *Legislación y Jurisprudencia canónica novísima* (Madrid, 1921) las disposiciones del nuevo Código, los PP. Busquet y Ferreres acomodaron sus respectivas obras de moral a la nueva legislación, publicando además el último sus *Instituciones canónicas* (Barcelona, 1917), y no puede ignorarse tampoco el *Summarium Theologiae moralis* del P. Arregui, quien, ayudado por varios de sus discípulos, hoy canonistas y moralistas de primera talla, sacó oportunísimamente a la luz pública en 1918 su famoso compendio, adaptando en él la antigua disciplina a los nuevos cánones de la Iglesia.

El avance de la ciencia canónica en estos últimos treinta y cinco años ha tenido múltiples manifestaciones. Deben citarse a este respecto, en primer lugar, las medidas tomadas por la misma Iglesia, disponiendo que en las Facultades de Derecho canónico se explicara el Código por su orden, haciendo la exégesis de cada canon con la ilustración histórica pertinente[25], e incluyendo la asignatura de Instituciones ca-

[25] S. Congregación de estudios y seminarios, AAS 9 (1917) 439; v. 23 (1931) 241. 263.

nónicas entre las disciplinas principales de los cursos de Teología. Los Obispos, por su parte, comprendieron la necesidad de formar a los profesores de Canónico de sus seminarios y a alguno de sus Oficiales en las Facultades de Derecho, y éstas se han tenido que multiplicar con la concurrencia de alumnos, en Estrasburgo y en Wáshington, en Salamanca y en Bogotá, en Lublín y en otros muchos puntos, sumándose a las erigidas anteriormente, con el consiguiente adelanto de los estudios jurídicos.

Las Universidades tienen con frecuencia una revista propia, y en caso de no tenerla, sus profesores colaboran en revistas científicas que investigan, comentan, discuten o ilustran los cánones establecidos y las nuevas disposiciones que emanan de las autoridades competentes. Además de las ya citadas, deben mencionarse posteriores al Código, entre otras no despreciables: *Apollinaris* (1928), *Ius Pontificium* (1921), *Commentarium pro religiosis* (1920), *Resurrexit* (1940), *Apostolado sacerdotal* (1943), *Ephemerides theologicae lovanienses* (1924), *Revista Española de Derecho Canónico* (1946), *Revue de Droit Canonique* (1951), *Ephemerides Iuris canonici* (1945), *Revue des Communautés religieuses*, etc.

Añádanse los numerosos comentarios que se han escrito en latín en casi todas las lenguas vivas, tanto los generales de todo el Código, que por necesidad son más sumarios, como los particulares de algún libro o parte o título especial. No hemos de enumerarlos, porque sería prolijo y expuesto a odiosidades por involuntarias omisiones o menos objetiva valorización de los méritos de cada uno; pero creemos que nadie se dará por ofendido porque citemos a modo de ejemplos insignes el gran *Commentarium lovaniense* iniciado por A. Van Hove y felizmente realizado para el primer libro del Código; las *Normae generales Codicis iuris canonici* del P. G. Michiels; el *Tractatus de legibus* del P. L. Rodrigo; el *Ius canonicum* de Cicognani-Staffa; las *Instituciones Iuris canonici* de Conte A. Coronata; los Comentarios a la primera parte del l. III por F. Capello; el *Ius canonicum ad Codicis normam exactum* de Wernz-Vidal; el tratado *De religiosis ad norman C. iuris canonici* de Schaefer; el *De delictis et poenis* de Michiels y Roberti; las *Instituciones iuris publici ecclesiastici* de Ottaviani, etc., por no hablar de otros manuales menos amplios, como los de Vermeersch-Creusen, Blat, Noval, Saegmüller, Leitner, Eichmann, Augustine, F. Regatillo, o incompletos, como los de Maroto, Oietti, etc. Ni se puede omitir la mención del *Dictionnaire de Droit canonique*, en curso de pu-

blicación, que no desmerece de los otros grandes diccionarios que honran las ciencias eclesiásticas de Francia.

Tampoco pueden olvidarse a este propósito, junto a las monografías de insignes maestros, las tesis doctorales que para la obtención de los grados académicos supremos se elaboran en las Facultades de derecho canónico bajo la dirección de profesores competentes. Aunque frutos primerizos, bastantes de ellas son contribución valiosa para algún punto de la ciencia jurídica, o investigan en la historia de las instituciones, facilitando así un estudio cada vez más profundo y completo del Derecho de la Iglesia[26].

Finalmente, la publicación en ocho gruesos volúmenes de las *Codicis iuris canonici fontes,* comenzada en 1923 por el Cardenal Gasparri y terminada en 1938 por el Cardenal Serédi, al poner en manos de los estudiosos documentos eclesiásticos muy difíciles de encontrar en otras partes, contribuyó al progreso de la ciencia canónica, facilitando el estudio y manejo de sus fuentes. En esta colección se omiten, por fácilmente asequibles, las fuentes que se encuentran en el *Corpus Iuris canonici,* en el Concilio tridentino y en los libros litúrgicos.

La promulgación del Código de derecho canónico, sobre cuya oportunidad misma se habían formulado dudas, superó las esperanzas de los más optimistas y despertó el entusiasmo de los algo escépticos antes de conocerlo. Como toda obra humana, traía sus imperfecciones, que los canonistas han ido puntualizando más y más en estos treinta años, pero en general realizaba el ideal a que pudo aspirarse en las circunstancias de su redacción.

Algunos de los reparos que se le han hecho bien pueden ser el reflejo de un criterio subjetivo, que no responde tanto a la realidad objetiva; así, por ejemplo, ciertas fórmulas y subjuntivos, que parecen más bien exhortativos que determinativos, no desdicen de los procedimientos y modos de imponerse la Iglesia, y no carecen a veces de efectos jurídicos bien definidos, aunque no sea más que por el poder que otorgan a las autoridades subalternas para imponer taxativamente y urgir lo que en los cánones se da como exhortación. Otros tienen evidentemente un fundamento real; no sólo en aquellos casos en que hay un evidente empleo de la misma palabra con sen-

---

26 F. AGUIRRE da en "Revista española de Derecho canónico" 6 (1951) 423-440 la *relación de tesis doctorales* parcial o totalmente publicadas o sólo defendidas en la Facultad de Derecho canónico de la Universidad Gregoriana. Conocido es también el *Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum doctoris in' S. Theologia vel in Iure canonico,* que publica anualmente la Universidad de Lovaina.

tidos distintos, como en el ejemplo clásico del matrimonio *legítimo* en los cc. 331 § 1 y 1.015 § 3, sino también en otros de mayor interés ideológico, en que es criticable la concisión o extensión en diversas materias, la separación de temas conexos, el orden de algunos cánones, la falta a veces de precisión en la terminología, etc.

El P. F. Regatillo juzga con razón excesivas las observaciones que sobre los términos del derecho canónico han hecho dos autores, por lo demás beneméritos y constructivos, el alemán Kl. Mörsdorf[27] y el italiano M. Falco[28], del último de los cuales afirma que "parece complacerse en buscar impropiedades de lenguaje, incorrecciones, inutilidades, incoherencias y otros defectos en el Código, y proclamarlos aun donde no existen"[29]. Por lo demás, el mismo legislador supuso desde un principio que habría oscuridades y dificultades, al instituir en seguida la Comisión interpretadora, y siempre ha mantenido un espíritu abierto a toda sana crítica y a toda sugerencia constructiva, llegando a imprimir en la tipografía vaticana la primera edición de las *Observaciones al texto del Codex iuris canonici,* que Pío Ciprotti ha vuelto a dar a la luz recientemente en castellano (Salamanca), sin regatear observaciones sobre conceptos y expresiones.

El mismo P. F. Regatillo, en el citado artículo, insinúa respetuosamente, junto con el anhelo general de que se llegue pronto a una codificación del derecho litúrgico, algunas variaciones que podrían introducirse en una revisión del Código canónico. Muchas de ellas las admitirán todos; alguna que otra podrá ser más discutible, o parecer menos necesaria. Helas aquí sumariamente:

a) Conveniencia de insertar en el Código las interpretaciones auténticas de la Comisión, tanto las meramente comprensivas como, sobre todo, las extensivas y restrictivas que alteran el alcance del canon, tal como sigue redactado, dificultando el conocimiento exacto de su valor actual. Tal inserción, aunque no convenga hacerla a cada paso, pues la ponderación de un Código requiere cierto respeto a sus fórmulas, bien puede hacerse de vez en cuando en la Iglesia, como se hace en los Estados civiles, sin merma de la veneración al Codex, tanto más cuanto que han pasado ya treinta y cinco años después de la promulgación, y está prevista y dispuesta por Benedicto XV en su "Motu proprio" *Cum iuris canonici.*

b) Modificación de los cc. 239 § 1, 24°, 274, 2.°, 294, 323,

---

27 *Die Rechtsprache des Codex Iuris canonici* (Paderborn, 1937).
28 *Introduzione allo studio del Codex Iuris Canonici* (Turín, 1925).
29 *Sugerencias acerca del Código canónico*: RevDerCan 1 (1946) 296.

349, 914, acomodando su contenido en cuanto a concesión de indulgencias, a la ampliación otorgada por la Sgda. Penitenciaría en 1942[30].

c) Refundición del Derecho capitular, que permitiera dirigir por otros cauces las actividades de los capitulares, ya que en casi todos los países ha perdido, por una parte, su importancia el culto más solemne de las catedrales, y, por otra, reclaman cada vez más imperiosas la labor del sacerdote otras necesidades urgentísimas de la Iglesia.

d) Derogación del c. 876, casi inútil por las múltiples declaraciones extensivas que se han dado respecto del c. 522.

e) Determinación de la naturaleza jurídica de la Acción Católica, puesto que le corresponde en el Derecho, orden de precedencia y otros puntos de importancia sobre esta entidad, que deberían insertarse en la tercera parte del Código, entre las normas sobre las Asociaciones piadosas.

f) Modificación de la ley del ayuno eucarístico en el sentido en que se van concediendo numerosos indultos a diversas diócesis o naciones, es decir, imponiendo tan sólo un número determinado de horas de ayuno previas a la recepción de la Eucaristía, conforme a las exigencias de los tiempos.

g) Concesión a todos los sacerdotes de la facultad de celebrar la Santa Misa el Jueves Santo, y a los fieles de recibir la Sagrada Comunión el Sábado Santo después de la misa, por no ser días completamente alitúrgicos y por razones de piedad.

h) Supresión de pecados reservados diocesanos o religiosos, por carecer prácticamente de eficacia, toda vez que en virtud de razonable interpretación del c. 900, 2.°, está siempre abierta la puerta para llegar por camino legítimo al cese de la reserva[31].

i) Revisión de lo referente a las Asociaciones piadosas, pues la inconstancia que se observa en la terminología de los respectivos cánones y cierta incoherencia de los mismos crea conflictos no fáciles de resolver.

j) Supresión de los impedimentos matrimoniales de grado

---

30 AAS 34 (1942) 239-240.

31 Efectivamente, cesa la reservación, cuando "prudenti confesarii iudicio absolvendi facultas a legitimo Superiore peti nequeat sine gravi paenitentis incommodo". Ahora bien, interpretadas estas palabras según la jurisprudencia formada alrededor del c. 2.254, y considerando como extraordinaria la petición hecha por teléfono [cf. AAS 14 (1922) 662-663], existirá ese "gravi incommodo" aun dentro de la misma ciudad episcopal. Por eso, creemos que con buen acuerdo, suprimieron los Obispos belgas los reservados diocesanos en toda la nación, y los van suprimiendo también algunos de nuestros Obispos, como el de Valencia.

menor, por ser de escasa importancia, de tan fácil dispensa, y en algunas de sus formas tan fácilmente ignorados.

k) Reducción del ayuno y abstinencia cuaresmal, ya que en la forma en que aún los determina el Código, hay que acudir frecuentemente a las dispensas si no se aplica la excusa, cuya ignorancia ocasiona, por otra parte, no pocos pecados por conciencia errónea. El régimen de excepción en que vivimos desde 1941 en este punto, hace, por lo demás, bastante difícil el retorno a la ley del Código, aunque sea bastante más suave que la anterior a 1918.

l) Finalmente, sería de desear que se hiciera una concesión general a favor de los sacerdotes peregrinos que tengan licencias de su Ordinario para oír confesiones, otorgándoles por el mero hecho la facultad de confesar a sus compañeros de peregrinación en el trayecto de ida y vuelta y durante su estancia en la ciudad término de la peregrinación [32].

A estas sugerencias del P. Regatillo otros canonistas podrían añadir otras, según sus experiencias personales. Así, por ejemplo, algunos Oficiales de Curia podrían desear que después de la prueba de estos treinta y cinco años se llegue a lo que la Santa Sede creía en un principio haber obtenido con la promulgación del Código, a la supresión de las facultades especiales que antes había que conceder a los Ordinarios locales al margen de las leyes comunes. La experiencia de unos meses bastó, sin embargo, para demostrar que las amplias facultades otorgadas a los Obispos en el nuevo Código no eran suficientes para el gobierno de las diócesis, con tantos millones de almas y tantos casos ocurrentes, y así hubo que volver a confeccionar nuevas fórmulas de facultades trienales, quinquenales, etc. [33]. Tal vez ahora pueda llegarse a reducirlas, aunque tal vez no a suprimirlas definitivamente, incorporando su contenido en el Código, o haciéndolo en parte innecesario por variaciones que se introduzcan en las mismas leyes generales, v. gr., en punto a suprimir impedimentos matrimoniales, etc.

No faltan indicios de que se aproxima la fecha en que tengamos la deseada edición reformada del Código, con las modificaciones, adiciones y supresiones que exigen, de una parte, las nuevas disposiciones pontificias, y, de otra, las interpretaciones auténticas que han fijado en un sentido cierto y único muchas frases oscuras, o más o menos amplias en su alcance obvio que el determinado por la Comisión interpre-

---

32 E. F. Regatillo, *Sugerencias acerca del Código canónico*: RevDerCan 1 (1946) 295-318.

33 Véase AAS 10 (1918) 190; 15 (1923) 193.

tadora. Y esta innovación facilitará el conocimiento más exacto de las leyes eclesiásticas, y por lo mismo su mejor cumplimiento.

III. LOS TRES ULTIMOS PAPAS Y EL CODIGO

Benedicto XV no terminó su labor canónica con la promulgación del Código. Aun dió otro paso importantísimo para el perfeccionamiento y vigor de aquél en la creación de una Comisión autorizada para interpretar auténticamente sus cánones, por el "Motu proprio" *Cum iuris canonici* del 15 de septiembre de 1917[34], determinando que sus resoluciones tengan el mismo valor obligatorio que los cánones. De su actividad hemos de hablar en capítulo aparte.

Digamos ahora brevemente que su autoridad no es propia y directamente legislativa, sino interpretativa. Con todo, se extiende no sólo a las interpretaciones explicativas, sino también a las propiamente declarativas de leyes dudosas, y aun a las propiamente restrictivas y extensivas, pudiendo por lo tanto limitar o ensanchar el alcance de las palabras de la ley tomada en su sentido obvio. Así, por ejemplo, cuando la Comisión declaró las palabras del c. 542, 1.°: "son admitidos inválidamente al noviciado los que se adhirieron a una secta acatólica", en el sentido de que para el impedimento se requiere previo abandono de la fe católica, sin que baste la adhesión a la herejía en que hubiere nacido y crecido el candidato hasta convertirse, dió una interpretación restrictiva[35], reduciendo el alcance obvio de la ley. En cambio, fué extensiva, por ejemplo, a propósito del c. 2.367, la declaración que hizo el S. Oficio el 16 de noviembre de 1934, con aprobación del Romano Pontífice, y según ella tiene que proceder, tanto la Comisión interpretadora como la jurisprudencia eclesiástica en lo sucesivo.

El otro encargo dado por el Papa a esta Comisión, de redactar en cánones las nuevas leyes universales que mudan o suplen el silencio del Código, no ha sido cumplido todavía, según parece en espera de una coyuntura más oportuna, aunque no faltan ocasiones de llevarlo a la práctica, sobre todo en el Pontificado de Pío XII.

Se puede decir que aquí terminó la actividad jurídica de Benedicto XV, como no aludamos a un par de intervenciones

34 AAS 9 (1917) 483.
35 AAS 11 (1919) 477.

más en defensa o ilustración de los respectivos cánones sobre que versan; la primera, reafirmando categóricamente dos o tres veces el celibato de los ordenados *in sacris* contra ciertas tendencias de después de la guerra europea[36]; la segunda, en su Encíclica *Humani generis redemptionem*, sobre la predicación sagrada[37].

Pío XI, tan benemérito de la Iglesia en numerosos aspectos (arreglo de la cuestión romana, impulso dado a las misiones, iniciativas sobre la enseñanza, declaraciones doctrinales en diversas materias religiosas y sociales, promoción de la Acción Católica, defensa de los derechos de la Iglesia y manifestaciones frente al comunismo, nacionalsocialismo y abusos del fascismo, importancia teórica y práctica dada a la santidad en la vida de la Iglesia), no pudo por menos de influir también en la parte disciplinar.

Sin embargo, su actividad personal en este aspecto es muy inferior a la que desarrolló en otros. De tal suerte que, si prescindimos de numerosas intervenciones ordenando los estudios de las Facultades eclesiásticas, velando por una formación cada vez mejor de los clérigos, promoviendo la música sagrada, etcétera, o aclarando y dando mayor eficacia a los preceptos del Código, su principal labor jurídica en relación más directa con el Derecho eclesiástico se reduce a los siguientes puntos principales: "Motu proprio" *Cum proxime* (1, III, 1922), extendiendo el plazo concedido por la Const. *Vacante Sede Apostólica* para la apertura del Cónclave, que ha quedado derogado por la Const. *Vacantis Sedis Apostolicae* de Pío XII del 8 de diciembre de 1945. El nombramiento, primero de una Comisión de cinco Cardenales para los estudios preparatorios de la Codificación del derecho oriental[38] y luego de la Comisión encargada de la redacción misma de aquel derecho según las normas que se le señalaban, y del Cuerpo de Consultores que había de colaborar en el empeño[39]. Diversas determinaciones sobre la jurisdicción de la S. Congregación para la Iglesia oriental[40] y sobre la *Comisión pro Russia*, creada por él mismo en 1925 y separada de esta Congregación en 1930[41]. Una declaración sobre la extensión de las atribuciones de la S. Con-

---

36 V. AAS 12 (1920) 57. 585.

37 V. AAS 9 (1917) 305-317. Esta Encíclica fué ilustrada con unas reglas para la predicación sagrada, dictadas por la S. C. del Concilio (AAS 9, 1917, 328-334) y ordenadas a facilitar y urgir mejor su cumplimiento.

38 AAS 21 (1929) 669.

39 AAS 27 (1935) 306.

40 AAS 30 (1938) 154-159; 18 (1926) 62.

41 AAS 22 (1930) 153-154; v. AAS 18 (1926) 62; 27 (1935) 65-67.

gregación de Negocios eclesiásticos extraordinarios aun al caso en que se consulta a los Gobiernos civiles si hay alguna dificultad de orden político sobre los candidatos, y la determinación de que sea Prefecto de esta Congregación el Cardenal Secretario de Estado [42]. La creación de una Sección histórica dentro de la S. Congregación de Ritos para tratar las causas históricas de los Siervos de Dios sobre los cuales faltan los testigos contemporáneos o los documentos ciertos oportunamente recogidos sobre sus testimonios [43]. La presidencia de la S. Congregación de Seminarios y Universidades reservada al propio Pontífice en 1937 [44]. Ordenación de los tribunales eclesiásticos en Italia para fallar las causas de nulidad de matrimonio [45]. Finalmente mencionaremos la Colección de indulgencias que con el nombre de *Preces et pia opera... indulgentiis ditata* (Roma, 1938) publicó la Sgda. Penitenciaría, como exclusiva, con abrogación expresa de cuantas otras indulgencias generales no figuren en ella.

Si junto a la obra jurídica del Papa hubiésemos de considerar, siquiera sumariamente, la de los órganos de la S. Sede, la enumeración habría de prolongarse muchísimo. Diremos tan sólo que, en cumplimiento de su misión, varias Congregaciones romanas, especialmente las del Santo Oficio, Concilio, Religiosos, Sacramentos, Oriental y Propaganda, publicaron importantes Instrucciones y aun Decretos, para aclarar y llevar a mejor cumplimiento algunas prescripciones de los cánones. Entre los más importantes o más dignos de conocimiento para nuestros lectores, figuran: *De la Congregación de Sacramentos*, las Reglas que han de observarse en los procesos sobre matrimonio rato y no consumado [46], y en los procesos sobre nulidad de órdenes o cargas inherentes a ellas [47]; las Normas para los tribunales diocesanos en las causas matrimoniales de nulidad [48]; las Instrucciones sobre la admisión a las órdenes sagradas [49] y sobre la guarda de la Eucaristía [50]. *De la Congregación de Religiosos*, las Normas para la relación quinquenal completadas con el Elenco de cuestiones a las que se debe responder [51]; las Instrucciones sobre la admisión a las

42 AAS 18 (1926) 89.
43 AAS 22 (1930) 87-88.
44 AAS 29 (1937) 381.
45 AAS 30 (1938) 410-413.
46 AAS 15 (1923) 389-436; v. AAS 21 (1929) 490; 28 (1936) 362.
47 AAS 23 (1931) 457-492.
48 AAS 28 (1936) 313-361; v. 24 (1932) 272; 28 (1936) 368.
49 AAS 23 (1931) 120-129.
50 AAS 30 (1938) 198-207.
51 AAS 14 (1922) 161. 238.

órdenes sagradas [52] y sobre la clausura papal de las monjas [53]; las declaraciones sobre la situación de las monjas de votos simples [54], y los Estatutos para las demandaderas [55]. *De la S. Congregación de Propaganda*, la Instrucción sobre las nuevas Congregaciones religiosas indígenas [56]. Finalmente, la Constitución *Quae divinitus* sobre la Sgda. Penitenciaría [57]; las Normas para la Rota Romana [58], etc.

Pío XII dejará honda huella en la historia del derecho canónico con las numerosas e importantes decisiones que ha dictado, reformando o completando la legislación del Código canónico, tanto personalmente como por medio de las Congregaciones romanas.

Gloria suya será ante las generaciones futuras la promulgación del derecho procesal y matrimonial para las Iglesias orientales [59], y esperamos que llegará a promulgar todo el Código, ya próximo a su término, sorteadas las dificultades gravísimas que lo hacían más arduo aún que el latino. En el derecho sacramental, además de los puntos que sobre liturgia y culto trata en su Encíclica *Mediator Dei* [60], ha dado dos Constituciones tan importantes como la *Episcopalis consecrationis*, que deja del todo claro el alcance del c. 954 al definir puntos antes oscuros y discutidos [61], y la *Sacramentum ordinis*, gracias a la cual se puede ilustrar y completar de una manera categórica y cierta el sentido y amplitud del c. 1.002 en lo que se refiere a la materia y forma de las órdenes sagradas [62]. Con su "Motu proprio" *Animarum Studio* ha hecho innecesario el recurso a los cc. 20 y 209 para suplir una laguna del Código a propósito de la jurisdicción para confesar en los viajes aéreos, que se equiparan desde ahora a los marítimos en este particular, aplicándoseles la disciplina del c. 883 [63]. Por otro "Motu proprio" ha derogado la segunda parte del c. 1.099 § 2, restableciendo la disciplina del decreto *Ne temere*, respecto a la forma del matrimonio de cualesquiera

---

52 AAS 24 (1932) 74-81.
53 AAS 16 (1924) 96-101.
54 AAS 15 (1923) 357-358; 18 (1926) 490.
55 V. Commentarium pro religiosis, 12 (1931) 409-425.
56 AAS 29 (1937) 275.
57 AAS 27 (1935) 97-113.
58 AAS 26 (1934) 449-491.
59 AAS 39 (1947) 521-595.
60 AAS 42 (1950) 5-120; 41 (1949) 89-117.
61 AAS 37 (1944) 131-132.
62 AAS 40 (1948) 5-7.
63 AAS 40 (1948) 17.

bautizados en la Iglesia católica [64]. Y debemos mencionar también, por su singular importancia, el discurso que dirigió a la *Unión católica italiana de Comadronas,* dilucidando cuestiones morales delicadísimas de la vida matrimonial y saliendo una vez más por los fueros de la ley natural que defiende la vida de todo ser humano inocente; extremo éste que levantó una polvareda de protestas y escándalos infundados, o por ligereza de los lectores o por falta de formación moral, y que fué desenmascarado unos días más tarde en otro discurso al *Frente de la familia* (29 octubre y 26 noviembre 1951).

Los religiosos le quedarán eternamente agradecidos por el discurso, tan lleno de doctrina y de devoción al estado de perfección, que les dirigió con motivo del I Congreso de Religiosos celebrado en Roma a fines de 1950 [65], y las monjas en particular le deben la Constitución *Sponsa Christi* y los Estatutos generales que promueven esta forma particular de la vida religiosa, adaptándola en parte a las circunstancias de los tiempos [66].

El ha permitido también el uso indistinto de la versión antigua o moderna en el rezo del Oficio divino, por el "Motu proprio" *In cotidianis* [67]. El ha enriquecido con la forma nueva de los Institutos seculares el Estado de perfección, dotándolos de su ley particular [68]. El ha revisado y puesto al día el derecho que ha de regir durante la Vacante de la Sede Apostólica en orden al gobierno de la Iglesia y reunión del conclave, en la Constitución *Vacantis Sedis Apostolicae* [69], que deroga los tres documentos primeros insertados hasta ahora al final del Código y el noveno que añadió Pío XI, según queda dicho. En cuanto a España, él restableció el Tribunal de la Rota española y le dió las Normas por las que se ha de regir en el desempeño de sus funciones [70].

Bajo el pontificado de Pío XII, también las Congregaciones y tribunales romanos han desplegado una actividad de amplias repercusiones en el Derecho de la Iglesia. Sería imposible y prolijo enumerar aquí todas sus intervenciones en este sentido, cada cual según su competencia. Limitándonos a lo más saliente enumeraremos las principales del Sto. Oficio, Congregaciones del Concilio, Sacramentos, Religiosos, Seminarios

64 AAS 40 (1948) 305-306.
65 AAS 43 (1951) 5-24.
66 AAS 43 (1951) 26-36.
67 AAS 37 (1945) 65-67; v. 39 (1947) 508.
68 AAS 39 (1947) 114-124; v. 40 (1948) 283-286. 293-297.
69 AAS 38 (1946) 65-99.
70 AAS 39 (1947) 155-163.

y Universidades, Ritos, Propaganda, y los Tribunales de la Sgda. Penitenciaría y Rota.

El Sto. Oficio hizo muy oportunamente una declaración sobre los fines del matrimonio para cortar ciertas doctrinas que falseaban el concepto del c. 1.013 § 1 [71]; ilustró lo que requiere el c. 1.061 en cuestión de garantías para los matrimonios entre católico y no católico [72], y las declaró lógicamente extendidas al matrimonio de católico con comunista que profese la doctrina materialista y anticristiana de ese partido o la defienda y propague [73]; declaró incursos en excomunión reservada de modo especial a la S. Sede, a los que enseñen a los niños doctrinas contra la fe o las buenas costumbres [74]; dictó una Instrucción muy importante sobre el Movimiento ecuménico, haciéndose eco de la tradición constante de la Iglesia, declarando la verdadera razón de su actitud y disponiendo la conducta que han de observar los católicos en las conferencias y congresos organizados previo convenio [75]; dió normas para que se obtengan con mayor eficacia los fines que animan lo establecido en el c. 1.393 sobre los censores de libros [76], etc.

Tampoco podemos omitir por su gravedad, aunque esperamos en la Providencia que no tendrá aplicación, la nueva excomunión, reservada de manera especialísima a la S. Sede, que ha decretado el Sto. Oficio contra los Obispos de cualquier rito y dignidad que consagren, aun bajo miedo grave, a quienes no hayan sido nombrados o confirmados expresamente por la Sede Apostólica, así como los consagrados en esas condiciones [77].

La S Congregación del Concilio, además de una importante Instrucción sobre la asistencia activa a la Santa misa [78], y de reiteradas concesiones mitigando notablemente las disposiciones de los cc. 1.250-1.251 sobre abstinencia y ayuno [79], que dejan la impresión de irse preparando la ley misma que reduzca esta penitencia pública acomodándose a las circunstancias de la Humanidad, ha promulgado dos nuevas censuras reservadas especialmente a la Santa Sede en cumplimiento de lo

---

71 AAS 36 (1944) 108.
72 AAS 33 (1941) 294-295; 34 (1942) 22.
73 AAS 41 (1949) 427-428. Los fautores del comunismo, como pecadores públicos, caen también bajo la norma del c. 1.066.
74 AAS 42 (1950) 553.
75 AAS 42 (1950) 142-147.
76 AAS 33 (1941) 121; 34 (1942) 149.
77 AAS 43 (1951) 217-218.
78 AAS 33 (1941) 389-391.
79 AAS 33 (1941) 516-517; 38 (1946) 27; 41 (1949) 32-33.

establecido por el Padre Santo: la una alcanza a los clérigos, religiosos, miembros pertenecientes a sociedades de vida común sin votos públicos y de Institutos seculares, que personalmente o valiéndose de otros ejerzan cualquier género de negociación, aunque sea traficando con el dinero, aun en utilidad ajena, contra lo prescrito en el c. 142[80]; la otra a los que atentan contra las autoridades eclesiásticas legítimas o de cualquier manera tratan de derrocar su poder, y contra los que sin institución o provisión canónica hecha de acuerdo con los sagrados cánones, ocupan oficios, beneficios o dignidades eclesiásticas, o se dejan nombrar ilegítimamente o los detentan, y contra los que directa o indirectamente participan en estos delitos[81].

La Congregación de Sacramentos ha dado, entre otras, dos Instrucciones muy importantes que ilustran y urgen nuevamente el exacto cumplimiento de varios cánones: la primera se refiere a la práctica de la confesión en colegios y comunidades religiosas, y dondequiera que se practique la comunión frecuente y diaria[82]; la segunda sobre las normas a que debe ajustarse la petición de indultos referentes a oratorios privados, altar portátil, misa sin ayudante y facultad para tener Reservado en los oratorios privados[83]. No pueden, finalmente, desconocerse las normas señaladas por esta Congregación a los párrocos para las investigaciones que deben hacer con los novios en orden a admitirlos al matrimonio[84]. Un importante decreto sobre el ministro extraordinario de la confirmación lo mencionaremos más abajo.

La Congregación de Religiosos, además de las intervenciones en cumplimiento de la Const. *Provida Mater Ecclesia* sobre los Institutos, que ya queda consignada, hizo una importante declaración sobre el decreto *Inter reliquas*, que se refiere al servicio militar de los Religiosos[85], creó una Comisión especial dentro de su seno para velar por la formación religiosa y clerical de los jóvenes religiosos[86], y últimamente ha vuelto a ordenar lo que se refiere a la relación quinquenal dispuesta en el c. 510, ampliando notablemente su alcance y

---

80 AAS 42 (1950) 330-331.
81 AAS 42 (1950) 601-602.
82 AAS V. en Creusen-Zalba, *Religiosos y religiosas* (Bilbao, 1947) Apéndice VI.
83 AAS 41 (1949) 493-511.
84 AAS 33 (1941) 297-318.
85 AAS 23, I, 1940. V. Schaefer, *De religiosis ad normam Codicis, i. c.*, 671.
86 AAS 36 (1944) 213-214.

redactando dos formularios de cuestiones, uno más amplio para las religiones y federaciones de derecho pontificio, y otro más sumario para las casas independientes y Congregaciones o federaciones de derecho diocesano[87]. Importante es también la Instrucción dada para una mejor aplicación de la Constitución *Sponsa Christi* de Pío XII, acompañada de unos Estatutos generales que reafirman muchos puntos y modifican otros, como el de la clausura papal, dividiéndola en mayor y menor[88].

En acuerdo mutuo dieron la Congregación de Seminarios y Universidades y la de Religiosos un decreto imponiendo previo recurso a Roma para la admisión en un seminario de los que hubieren pertenecido a un Instituto religioso, y viceversa para la admisión en un Instituto religioso de los que por cualquier motivo hubieren salido de un seminario abandonando su vocación[89]. Insistiendo en disposiciones anteriores de la S. Sede, la Congregación de Seminarios ha vuelto a urgir y reglamentar el estudio de la música sagrada en los seminarios con normas muy concretas[90].

De la Congregación de Ritos puede mencionarse la prescripción sobre impresión de libros litúrgicos, restringiendo la facultad que otorgaba el c. 1.390 y reservando esa facultad a la Tipografía vaticana, salva una concesión que para cada vez se pueda obtener de la C. de Ritos[91]; la autorización del órgano electrofónico, que precisa ciertas mejoras si ha de suplir convenientemente a los tubulares, y sin dejar de reconocerse como preferibles estos últimos[92]; la permisión del alumbrado del Santísimo a base de aceites que no sean de olivas y aun en último término de la luz eléctrica, y la reducción a cuatro del número de velas que tengan que arder durante las misas solemnes o cantadas y la exposición solemne del Santísimo Sacramento, allá donde sea difícil hacer más por el elevado precio del aceite de oliva y de la cera, y siempre que se supla en los últimos casos con otras luces lo que falta para completar el número señalado[93]. No podemos dejar

87 AAS 40 (1948) 378-381.

88 AAS 43 (1951) 37-44; v. ibíd. 5-24.

89 AAS 33 (1941) 371. Esta prohibición no se extiende ni a los que dejan el seminario para entrar en un noviciado, ni a los que por falta de dotes intelectuales tienen que abandonar los estudios clericales, si aspiran en la vida religiosa a la clase de legos o conversos. Arregui-Zalba, *Compendio de teología moral*[3] (Bilbao, 1951) 490 nota.

90 AAS 41 (1949) 608-610.

91 AAS 38 (1946) 371-372.

92 AAS 41 (1949) 617.

93 AAS 41 (1949) 476-477; v. 34 (1942) 112.

de aludir a la instauración de la solemne vigilia pascual, que afecta a varios cánones, aunque todavía tenga carácter de ensayo [94].

La Congregación de Propaganda Fide redujo en 1941 a dos fórmulas, mayor y menor, las facultades que procura a los Ordinarios de países de misiones, según que tengan o no carácter episcopal [95]; suprimió el juramento respecto a los ritos japoneses, chinos y malabares [96], de acuerdo con otras declaraciones y resoluciones anteriores [97]; facultó a los Ordinarios locales sujetos a su jurisdicción, para autorizar a cualesquiera sacerdotes con cura de almas la administración del sacramento de la confirmación [98], siguiendo una norma semejante a la que adoptó la C. de Sacramentos al autorizar a los párrocos como ministros extraordinarios de la confirmación para los que estén en peligro de muerte por enfermedad.

La Sagrada Penitenciaría, además de varias disposiciones en materia de indulgencias, sobre todo la que amplía las facultades de Cardenales, Arzobispos, Obispos y otros Prelados [99], y la que concede participar de la bendición papal recibiéndola por radio cuando la da el R. Pontífice [100], hizo una declaración importantísima sobre la absolución sacramental a muchos en común, determinando las ocasiones en que es lícita y la forma y condiciones en que debe hacerse [101], y además amplió los casos de jurisdicción para confesar delegada *a iure*, en favor de los sacerdotes detenidos en campos de concentración, que podrán oír las confesiones de sus compañeros de prisión y de los demás que viven allí por su oficio, con tal de que tengan jurisdicción no revocada de su Ordinario [102]. En 1950 publicó una nueva edición de las indulgencias generales concedidas para todo el Orbe, como colección exclusiva que deroga todas las indulgencias de esta índole no incluídas en este *Enchiridion indulgentiarum*, que suprime efectivamente varias de las que antes existían y añade otras, tomadas en especial de la liturgia.

---

94 AAS 43 (1951) 128-137; 44 (1952) 48-63.

95 V. Arregui-Zalba, *Compendio de teología moral*, (Bilbao, 1951). Apéndice III, págs. 818-822.

96 AAS 28 (1936) 409; 32 (1940) 24-26. 379.

97 V. *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Sum. Pontificum et SS. Congregationum* (Roma, 1939) nn. 192. 201.

98 AAS 40 (1948) 41. V. C. de Sacramentos, 38 (1946) 349-354; C. Oriental, 40 (1948) 422-423.

99 AAS 34 (1942) 240.

100 AAS 31 (1939) 277.

101 AAS 36 (1944) 155-156; v. 35 (1943) 571.

102 AAS 33 (1941) 73.

Por su utilidad especial mencionemos también la Instrucción de la Congregación Consistorial sobre los Vicarios castrenses, sus facultades y deberes, y sobre los capellanes castrenses que dependen de aquéllos. Hablando de sus deberes, se los declara libres de la obligación de aplicar la misa *pro populo*, aunque la puede prescribir a los capellanes el Vicario, acomodándose entonces él mismo a la prescripción [103].

De la Sagrada Rota no citaremos ninguna sentencia en particular. Son muchas las que estos últimos años presentan especial interés y no pueden ser aludidas tan sumariamente. Hagamos constar, sin embargo, por su especial importancia práctica, que repetidas sentencias de este tribunal y la actitud del Padre Santo, al dispensar *ad cautelam super rato non consummato* uniones realizadas entre mujer capaz y varón vasectomiado, hacen temeraria la doctrina que sostenga en adelante como probable la validez y consumación del matrimonio por parte de los vasectomiados, al menos en cuanto conste que la vasectomía doble que padecen es irreparable y perpetua [104].

IV. LA COMISION INTERPRETE DEL CODIGO

Creada por disposición de Benedicto XV el 15 de septiembre de 1917, goza de las atribuciones que quedan referidas para interpretar auténticamente los cánones, con exclusión de las mismas Congregaciones romanas.

Su historial es bien conocido, y sus actividades demasiado fecundas para que tratemos de enumerarlas aquí en particular. Acaso en otra ocasión nos ocupemos de ellas. Ahora sólo podemos dar datos globales.

El 9 de diciembre de 1917 resolvió no contestar sino a las consultas elevadas por los Ordinarios locales y por los Superiores mayores de los Institutos religiosos, o por sus representantes. Por lo demás, su misión en estas contestaciones es la de precisar la significación del texto de la ley y la de asegurar la integridad y orden del Código, redactando en forma de cánones las nuevas leyes que puedan imponer las circunstancias e insertándolas en su lugar oportuno, como sustitución, complemento o duplicado de los cánones primitivos. Para las cuestiones fáciles o de poca importancia la Comisión delegó

---

103 AAS 43 (1951) 562-565.

104 V. ARREGUI-ZALBA, *Compendio de teología moral*. 752. 753.

sus poderes en el Cardenal Presidente (Gasparri, Sincero, Massimi son los que se han sucedido hasta ahora), quien falla con la misma autoridad que la Asamblea plenaria [105].

Hasta el año 1951 la Comisión intérprete del Código ha dado unas 280 respuestas, que se refieren a más de 360 cánones. No es fácil precisar exactamente el número de sus intervenciones, pues varias de ellas no se promulgan en el órgano oficial *Acta Apostolicae Sedis,* sino que se conocen a través de una u otra revista que llega a tener noticia de ello. Además, en el cómputo unos pueden considerar como consulta y respuesta única bimembre la que otros desdoblan, o viceversa.

El servicio prestado por la Comisión al conocimiento del Código es sumamente valioso y no hay por qué ponderarlo. Más de una vez sus interpretaciones extensivas o restrictivas han dado fuerza nueva al primitivo canon; muchas otras, lo han esclarecido con una interpretación meramente declarativa. Algunos cánones, como el 522, 1.971, etc., han sido objeto de repetidas intervenciones de la Comisión.

En los últimos años su labor se va haciendo, naturalmente, mucho más reducida. A las 35 respuestas de 1918, y 34 de 1919, y 46 de 1922, no han correspondido desde 1932 nunca más de siete, y algunos años, como los de 1938, 1950 y 1951 no se ha promulgado respuesta alguna en *Acta Apostolicae Sedis*. No es que estén resueltas todas las dudas, ni lo podrán estar nunca; pero la Comisión ha dicho ya lo que tenía que decir en la mayoría de los casos en los que quiere suprimir la libre discusión, dejándola aún en otros, aunque en su propio seno se haya discutido y aun propuesto y redactado una interpretación, como parece ser el caso a propósito, por ejemplo, del c. 105, 1.°, respecto del consejo que ha de oír el superior eclesiástico en ciertas ocasiones de determinadas personas.

Parece que una de las tareas más importantes que quedan todavía a la Comisión es la de realizar el encargo recibido de Benedicto XV en su "Motu proprio" *Cum iuris canonici,* de redactar los cánones que recojan las nuevas disposiciones emanadas del R. Pontífice y de las Congregaciones romanas en estos años, siguiendo las normas que tiene señaladas, de hacer las supresiones y añadiduras que resultan necesarias en algunos cánones por disposiciones posteriores, y de modificar ligeramente el texto mismo de algunas leyes, para que resulte

---

105 AAS 11 (1919) 480 nota.

más claro o más taxativo su sentido auténtico en relación con las respuestas competentes que sobre ellos se han dado; algo así como lo han hecho los redactores del derecho oriental, que han tomado muchas veces casi a la letra el correspondiente canon de la Iglesia latina, pero con la modificación que incorpora una respuesta de la Comisión [106], o busca una palabra más apropiada, cuando el caso lo requiere. Es indudable que la misma promulgación del derecho oriental y los comentarios que suscite, como ha sucedido ya de hecho, por ejemplo, con el c. 83 del derecho matrimonial, adelantará y facilitará esta labor de la Comisión, que esperamos impacientes.

Las respuestas de la Comisión intérprete del Código han sido recogidas, junto con otras intervenciones de las Congregaciones y Tribunales romanos que ilustran o modifican el alcance de los cánones, en varias obras que facilitan mucho su conocimiento [107].

V. LA CIENCIA CANONICA EN ESPAÑA

España no hace una figura despreciable en su contribución a los estudios canónicos, sobre todo en estos últimos años. Es muy difícil, y fácilmente odioso, tratar de hacer un recuento, que pretenda ser completo, de las aportaciones a una disciplina cualquiera, y nosotros no lo pretendemos en las líneas que siguen. Solamente queremos destacar algunos nombres más salientes entre los autores de libros, prescindiendo de otros igualmente insignes por su colaboración asidua en las revistas con luminosos artículos.

Ya a raíz misma de la promulgación del Código publicó el P. Ferreres sus *Instituciones de derecho canónico*, en la-

---

106 Véase, por ejemplo, los cc. 4 § 4. 27. 34 § 2. 35 del derecho matrimonial oriental en relación con los cc. 1.015 § 4. 1.037. 1.044'. 1.045 de nuestro derecho y las respuestas de la Comisión que a ellos se refieren. V. M. Zalba, *Resumen canónico del trienio* 1948-1950: Razón y Fe 144 (1951) 405-406.

107 Las principales son: J. Bruno, *Codicis iuris canonici interpretationes authenticae* (Roma, 1935; con suplemento en 1940); L. Bouscaren, *The canon law digest* (Milwaukee, 1933; con suplemento en 1938); F. Cimetier, *Pour étudier le Code de Droit canonique* (París, 1927; con suplementos posteriores); N. Hilling, *Codicis iuris canonici interpretatio* (Friburgo de Br., 1925); C. Sartori, *Enchiridion canonicum* (Vicenza, 1944); A. Toso, *Repertorium iuridicum ecclesiasticum* (Roma, 1925, 1931); M. C. a Coronata, *Interpretationes authenticae C I C* (Turín, 1947); E. F. Regatillo, *Interpretatio et iurisprudentia Codicis iuris canonici* (Santander, 1949).

tín y en castellano (Barcelona, 1918), que después tuvieron varias reediciones; D. Iglesias, otras *Instituciones de derecho eclesiástico con arreglo al novísimo Código de derecho canónico* (Barcelona, 1919), y Torrubiano Ripoll sus *Novísimas instituciones de derecho canónico* (Madrid, 1919; segunda edición, ib., 1934) con un breve comentario a todo el Código, dándonos a la vez acaso la primera traducción completa que de él se hizo en cualquier idioma. En 1934 se publicó en Barcelona el *Código de derecho canónico* de A. Cance, traducido por M. Arquer, y recientemente (Madrid, 1946) el *Derecho canónico* de Cavigioli, en versión de R. Lamas. Profesores de Universidades civiles, como T. Andrés y E. Montero, han publicado sus *Instituciones de derecho canónico;* y el último sobre todo, comparándolo con el derecho civil (Madrid, 1934, 2 vols.), imitando una tradición gloriosa y fecundísima de las Universidades alemanas e italianas. Las *Institutiones iuris canonici* del P. F. Regatillo, y el que con nombre excesivamente modesto se ha llamado *Código de derecho canónico, texto latino y versión castellana* de L. Miguélez, S. Alonso y M. Cabreros, con sus notas sobrias, densas y completísimas, pueden figurar junto a cualesquiera manuales extranjeros de Instituciones, como lo demuestra su mismo éxito editorial. Tampoco nos faltan comentarios al Código de mayor envergadura, no todos, por desgracia, llevados aún a su término, como los de Maroto, Blanco Nájera, L. Rodrigo y P. Vidal en la refundición y adaptación que hizo del *Ius decretalium* del Padre Wernz al orden del Código.

En punto a monografías, con tema más o menos circunscrito, las tenemos sobre varias partes del Derecho. Al estudio de las fuentes han contribuído, por ejemplo, Ariño Alafont con su *Colección canónica hispana* (Avila, 1941), y S. González en *La penitencia en la primitiva Iglesia española* (Salamanca, 1950); C. Mazón hizo un ponderado estudio sobre *Las reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica* (Roma, 1940); R. Bidagor investigó sobre *La Iglesia propia en España* (Roma, 1934); F. Blanco Nájera publicó *Derecho funeral,* comentario canónico-civil al l. 3, t. XII *De sepultura eclesiástica* del C. I. C. (Madrid, 1930); O. Robleda dió a la estampa su *Teoría de la nulidad del acto jurídico* (Comillas, 1947); J. L. Lazcano estudió la *Potestad del Papa en la disolución del matrimonio de infieles* (Madrid, 1945); Sanz Miguel sacó a luz *El matrimonio con pacto de continencia* (Comillas, 1948); F. R. Naval ha reeditado varias veces su *Tesoro de indulgencias* (cuarta edición, Madrid, 1941), obra práctica, pero menos doctrinal que *Las indulgencias* (Santander, 1939)

del P. F. Regatillo; F. Campelo sacó a luz un *Comentario canónico-moral sobre la Bula de la S. Cruzada* (Santiago, 1930), comentada también por el Padre Ferreres, y últimamente el Padre F. Regatillo ha obsequiado al clero con su *Derecho parroquial* (Santander, 1951), etc.

En derecho penal no puede ignorarse Amor Ruibal en su obra *El derecho penal de la Iglesia católica* (Santiago, 1919); ni en procesal los *Procedimientos eclesiásticos* (3 vols., segunda edición, Madrid) de P. Muñiz, y las *Instituciones de derecho procesal canónico*, de F. della Rocca (Buenos Aires).

Sobre derecho público tenemos, además de algunas monografías de puntos particulares, como las de los Excelentísimos Señores F. García[108] y J. M.ª Bueno Monreal[109], *Iglesia y Estado nuevo* de L. Pérez Mier (Madrid, 1940); *Concordatos* (Santander, 1934), de F. Regatillo; las *Lectiones iuris publici ecclesiastici*, de M. González Ruiz (Málaga, 1944); el *Compendium iuris publici ecclesiastici*[2], de L. R. Sotillo (Santander, 1951); las *Theses iuris publici ecclesiastici*, de Echeguren (Vitoria, 1924); *El derecho público de la Iglesia católica*, de S. Lamadrid (segunda edición, Granada, 1942); el *Derecho público eclesiástico*, de Jiménez (Madrid, 1940); y se pueden incluir aquí también los *Principia iuris politici*, de J. N. Güenechea, dos vols. (Roma, 1938, 1939).

El derecho sacramental ha sido comentado en obras especiales por J. B. Ferreres, F. Regatillo, Excmo. D. Luis A. Muñoyerro; y el derecho matrimonial en particular por Ferreres, García Bayón, M. Giménez Fernández, Arquer y Semir, en obras muy estimables de índole general, y por A. de Mañaricúa, P. Abellán, Ferreres y otros, en estudios de temas particulares dentro de la materia.

Tal vez la parte del Código más atendida por nuestros autores es el Derecho de los religiosos. Además de la adaptación que hizo el P. Ferreres de una obra anterior en *Los religiosos según la disciplina del nuevo Código de derecho canónico* (Madrid, 1920), comentaron el derecho de las religiosas A. de la C. Jardí, *El Derecho de las religiosas según las prescripciones vigentes del Código canónico y civil* (tercera edición, Barcelona, 1947); S. Rial, *Cánones del Código canónico*

---

108 *Naturaleza jurídica y derechos de la Iglesia* (Logroño, 1938).

109 *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los modernos concordatos* (Madrid, 1933).

sobre religiosas (tercera edición, Tarragona, 1929); J. Vila Martínez, *Manual de preladas, o sea comentario a la p. 2, l. 2 del código de derecho eclesiástico perteneciente a las religiosas* (Valencia, 1930), en sendas obras reeditadas varias veces. También se han publicado estudios de puntos particulares, como los del citado Jardí, sobre *Los confesores de religiosas y el gobierno espiritual de las mismas* (Vich, 1930); A. de Sobradillo, *Tractatus de religiosarum confessariis ad normam C. I. C. concinnatus* (Turín, 1922), y Alonso sobre *La exención de los religiosos* (Salamanca, 1938). A todo esto hay que añadir Angel del S. Corazón, *Manuale iuris communis regularium...* (Burgos, 1929) y tres de los más importantes comentarios que se han hecho a esta parte del Código, incluyendo los mejores extranjeros: la versión con ligera adaptación de la obra de Creusen, *Religiosos y religiosas* (Bilbao, 1947); S. Goyeneche, *De religiosis et laicis.* Iuris canonici summa principia (Roma, 1938), y Tabera, *Derecho de los religiosos* (Madrid, 1948). Ultimamente, los redactores de *Vida religiosa* han enriquecido esta parte del derecho canónico con varios comentarios a la Constitución apostólica *Sponsa Christi* y a la Instrucción *Inter praeclara*, con el título general de *La nueva disciplina canónica sobre las monjas* (Madrid, 1951).

Especial conmemoración, por su índole e interés particulares, merecen la obra de Postius y Sala, *El Código canónico aplicado a España en forma de Instituciones* (quinta edición, Madrid, 1926), del que existe un compendio, y el amplio estudio *Derecho diocesano* (Pamplona, 1929), de J. M. Chávarri, en que se atiende al derecho concordado español. Y tampoco pueden dejar de mencionarse las bien conocidas obras de teología moral de Lárraga-Lumbreras, *Prontuario de teología moral* (Madrid, 1950); F. Santamaría, *Compendió de teología moral,* dos volúmenes (Madrid, 1918); Torres Laguna, *Suma de teología moral* (Valladolid, 1919); Lama Arenal, *Enquiridión de teología moral* (Santander, 1943); Ferreres-Mondría, *Compendium Theologiae moralis,* dos volúmenes (17 edición, Barcelona, 1950) en latín, castellano, y compendio; A. Peinador, *Cursus brevis theologiae moralis* (en publicación); Arregui, *Summarium theologiae moralis* (Bilbao, Mensajero), que es una de las mejores síntesis de la teología moral que se han hecho, como lo acreditan sus 200.000 ejemplares en 20 ediciones desde 1918, tres de ellas (desde 1946) en castellano, con bastantes modificaciones y complementos.

No podemos dejar sin mencionar las Semanas de Derecho canónico que se vienen celebrando desde hace ya un lustro

cada año, con participación de ilustres canonistas y con ponencias frecuentemente de verdadero valor científico, como tampoco las tesis para el doctorado en derecho canónico que cada vez son más numerosas y de corte más científico, en Roma, Salamanca y Comillas. Todo lo cual indica que estamos asistiendo a un resurgir vigoroso de los estudios canónicos en España.

Finalmente, junto a las revistas anteriores de acreditada historia, como *Ilustración del clero, Sal Terrae, Revista eclesiástica,* difunden la ciencia canónica por España otras más recientes, como *Apostolado sacerdotal, Resurrexit, Incunable, Vida religiosa,* y sobre todo la que puede competir con las mejores extranjeras, *Revista española de Derecho canónico,* si evita el peligro, que parece amenazarle cada vez más, de convertirse en amplia y excesivamente informativa.

He aquí algunas indicaciones, insistimos en que no quieren ser completas, de la literatura canónica que pudiera considerarse como principal en España desde 1918.

MARCELINO ZALBA, S. I.

Facultad de Teología de Oña (Burgos).

Notas, textos y comentarios

Una nueva Patrología [1]

El nombre de J. Quasten es bien conocido por los estudiosos de la antigua liturgia cristiana. En especial, no pocos de los alumnos de las Facultades Teológicas, en sus ejercicios prácticos de seminario, habrán tenido ocasión de manejar con mucho fruto algunos de los excelentes instrumentos de trabajo elaborados por el antiguo profesor de Münster. Ya en 1934 publicaba en edición manual y más perfecta que la de Migne la célebre *Expositio antiquae liturgiae gallicanae Germano Parisiensi ascripta.* De 1935 a 1937, Quasten da a la luz pública en el *Florilegium Patristicum* (ed. Geyer-Zellinger, Bonn) la serie *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima,* de tanta utilidad por las nutridas y a la vez sintéticas introducciones y notas y por la escrupulosidad en la elección de textos críticos.

Desde 1938, profesor de Historia Eclesiástica Antigua y Arqueología cristiana en la Universidad Católica de América, Wáshington, Quasten ha tomado parte activa en el movimiento científico de aquella nación en pro de la teología patrística y de la antigua literatura cristiana. El inaugura la colección *Studies in Cristian Antiquity,* colabora dentro del campo litúrgico en diferentes revistas norteamericanas, y en 1946, da principio a la importante serie de versiones inglesas de los Padres *Ancient Christiam Writers,* tan favorablemente acogida por su exactitud y sus notas.

La presente Patrología producirá, sin duda, excelente impresión, no sólo en los países de lengua inglesa, cuyos manuales en esta especialidad eran hasta ahora traducciones de obras semejantes extranjeras, sino también en todos aquellos que deseen tener a mano un resumen profundo, metódico, científico y muy al día de lo que podríamos llamar *Introducción a la antigua Literatura cristiana.*

En ella se tiene cuenta de los descubrimientos más recientes en esta rama del saber teológico; se insertan trozos escogidos de los mismos Padres en versión inglesa y se insiste, principalmente, en la parte bibliográfica, que en lo tocante a los últimos decenios resulta en general completísima.

Este primer volumen, de los cuatro en que está proyectada

---

1 QUASTEN, JOHANES, *Patrology,* t. I, *The Beginnings of patristic Literature.*—Edit. Spectrum (Utrecht, 1950) XVIII-350, cms. 22,7 × 14,5.

la obra trata, ante todo, de los comienzos de las fórmulas litúrgicas y de la legislación canónica. Siguen los padres Apostólicos, la Literatura apócrifa del Nuevo Testamento, la poesía cristiana primitiva y las Actas de los Mártires. Después se presenta a los Apologistas griegos y se reseña abundantemente lo que atañe a los comienzos de las literaturas herética y antiherética hasta fines del siglo segundo. El último Padre estudiado es Ireneo.

Particular encomio merecen las síntesis dedicadas al Pastor de Hermas (pp. 92-105); a los apócrifos (dentro de la concisión con bastante densidad, pp. 106-157), y, finalmente, a Ireneo (287-313), cuya exposición descuella, sobre todo, por la abundante bibliografía y por el estudio del contenido teológico.

Al ocuparse del origen del Credo apostólico en su forma antiquísima, que Quasten denomina "the combination formula" escribe prudentemente (después de citar como testigos de ella a Hipólito y Tertuliano) que existen diversas razones para pensar que el formulismo fué redactado en fecha muy anterior a la que hemos oído (p. 26). Quizá, añadimos nosotros, se podía haber precisado algo más fijando este dato en la primera mitad del siglo segundo, y mejor aún hacia el 150.

Acerca de la bibliografía vamos a consignar algunas omisiones de menor importancia.

p. 51: Foerster, E., *Kirchenrecht vor dem ersten Clemenbrief,* Harnack Ehrung (Leipzig, 1921), pp. 68-86.

Schopin, L., *La Trinité dans l'Epître de S. Clement,* 95-98 en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 13 (1924), pp. 477-488.

Yaben, H., *S. Ignacio de Antioquía. Epistolas,* trad., pról., notas, ed. Aspas (Madrid, 1942).

Ruiz Bueno, D., *El Pastor de Hermas.* Intr. y versión (Padres Apostólicos 3), ed. Aspas (Madrid, 1947).

p. 52: Segarra, F., *La 1.ª Carta de San Clemente a los Corintios y el Primado Romano,* en Estudias Eclesiásticos, XV (1936), pp. 380-389.

p. 104: Dibelius, M., *Der Offenbarunsträger im "Hirten" des Hermas,* Harnack Ehrung (Leipzig, 1921), pp. 105-118.

Koch, H., *Die Bussfrist des Pastor Hermä,* Festgabe Harnack (Tubingen, 1921), pp. 173-182.

p. 105: Alberte Nieves, C., *La Eclesiología en el Pastor de Hermas* (Comillas, 1933).

p. 213: Mattes, *Zur Lehre des Justins M. über die Erbsünde,* en Theologische Quartalschrift, 41 (1895), pp. 367-407.

p. 219: Otilio del Niño Jesús, O. C. D., *Doctrina Eucarística de S. Justino,* en Revista Española de Teología, IV (1944), pp. 3-58.

p. 293: Hichcock, F. R. M., *The Apostolic Preaching of Irenaeus,* en Journal of Theological Studies, IX (1908), pp. 284-289.

p. 295: Ammundsen, V., *The Rule of Truth in Irenaeus,* en Journal of Theological Studies, XIII (1912), pp. 574-580.

p. 297: Loofs, F., *Theophilus von Antiochien adv. Marcionem u. die anderen theologen-Quellen bei Irenaeus: Gottes-Logos-lehre u. Christologie,* en Texte u. Untersuchungen, 46,2 (Leipzig, 1930), pp. 343-357.

p. 299: Bover, J. M.ª, *S. Irenaeus Lugdunensis, universalis mediationis B. Mariae Virginis egregius propugnator,* en Analecta Sacra Tarraconensia, 1 (1925), pp. 225-241.

p. 312: Rahner, K., *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenäus,* en Zeitschrift für Katholische Theologie, 70 (1948), pp. 450-455.

Holstein, H., *L'Exhomologèse dans l'Adversus Haereses de Saint Irenée,* en Recherches de Sciencie Religieuse, 35 (1948), pp. 282-288.

Como se ve, estas omisiones significan bien poca cosa ante la abundantísima bibliografía citada en este precioso y actualísimo manual de Literatura patrística.

A. Segovia, *S. I.*

Facultad de Teología de Granada.

En torno a Plotino

Con este mismo título publicó F. Jansen, en febrero de 1930, una interesante reseña[1] sobre el movimiento científico acerca de Plotino, y en particular, sobre los primeros trabajos plotinianos publicados por el P. Paul Henry. Durante la guerra hubieron de cesar en parte estas actividades literarias para reanudarse después de ella con obras que denotan un avance continuo, como son las de Armstrong, Bréhier, Jolivet, Faggin y otros. En este grupo debemos fijar la tradución italiana en cuatro tomos preparada por Vincenzo Cilento. Después nos ocuparemos más especialmente de otra obra de excepcional importancia, que es la edición crítica preparada por Schwyzer-Henry; finalmente daremos un juicio de conjunto sobre algunos rasgos de la investigación plotiniana.

Los cuatro tomos de la obra de Cilento están repartidos en tres volúmenes[2]. Fuera de la traducción italiana verificada con gran elegancia, con todos los recursos filológicos y ventajas proporcionadas por las versiones anteriores, la obra de Cilento ofrece al lector un riquísimo comentario filológico de crítica textual. Cilento aprecia extraordinariamente, y con justa razón, la excelente versión alemana de Harder, a la que sigue muy ordinariamente. La versión ha sido muy alabada por el estilo elegante y claro en que traduce el original griego, un tanto descuidado en la forma. Con ésta y la de Faggin—aun incompleta—son dos las versiones italianas que facilitan el estudio de las *Enéadas*. Faggin se inspira en la traducción francesa de Bréhier. Además de las cuatro traducciones citadas existen, en francés, las de Alta—muy defectuosa—y Bouillet; en alemán, la de Müller; en inglés, las de Mackenna, Guthrie y Hunt; en español, la de J. M. Q. (José María Quiroga), publicada en Espasa Calpe; en latín, las de Ficino, Kirchoff, Creuzer-Moser, (publicada por Didot), Müller y Volkman. Hay además, otras traducciones parciales[3].

En el extenso comentario crítico, ordinariamente se fija Ci-

---

1 Cf. F. Jansen, S. I., *Autour de Plotin*, en Nouvelle Revue Theologique, febr. 1936, p. 113-138.

2 Plotino, *Enneadi. Prima versione integra y commentario critico di* Vinzenzo Cilento, vol. I, Bari (1947) 22 × 14, XV-461 p.; vol. II (Enéadas tercera y cuarta) (1948) 588 p.; vol. III, parte 1.ª (Enéadas quinta y sexta) (1949) 438 p.; vol. III, parte 2.ª (Comentario crítico de la primera parte y bibliografía de Bert Marien (1949) 662 p. (Editorial Gius Laterza & Figli).

3 Cf. Cilenco, vol. III-2, p. 408-426.

lento en cuestiones filológicas relativas al texto. En el comentario correspondiente al volumen III se ha incluído la traducción de una serie de textos importantes complementarios de las *Enéadas* (p. 249-315), tomados de Platón, Aristóteles, estoicos, epicúreos y Numenio. Después del índice analítico de conceptos siguen los índices de las lecciones discutidas, de citaciones, de nombres propios y de autores, que avaloran la obra.

Pero el suplemento de mayor importancia es el índice bibliográfico, trabajado por Bert Mariën, donde a veces se añade un juicio muy corto sobre los trabajos catalogados y la indicación de las reseñas que sobre ellos han aparecido en las revistas principales. Esta bibliografía va dividida en veintinueve secciones cuyo índice especial se halla en las p. 659, 660. El trabajo de Mariën, revisado por Cilento, constituye un instrumento magnífico de orientación para los estudios plotinianos. Los juicios que da de las obras son de valor muy vario; a veces no del todo claros, pues se da el caso de que no es posible saber si Mariën resume juicios contenidos en las obras citadas o juzga él mismo estas obras. Así, sobre mi artículo *Ammonio Sakkas. La leyenda de su apostasía*, que versa sobre la hipótesis absurda de la apostasía de Ammonio y la de los dos Ammonios, se dice en el n. 374: "El autor renueva una controversia clásica. La hipótesis es de las más frágiles. No sería leyenda en los dos Ammonios. El neoplatonismo pagano sería una prolongación del neoplatonismo cristiano, que desde este punto de vista aparece como el gran iniciador de la filosofía".

Tanto la traducción depurada de Cilento como la bibliografía aludida son aportaciones beneméritas que agradecerán todos los estudiosos de Plotino, y pueden servir de orientación para suscitar el interés que se merecen. Es para nosotros importante el registrar la escasa diligencia empleada por los filólogos españoles en el estudio de Plotino. Sólo unas siete publicaciones son de lengua española, entre las mil seiscientas cuarenta y tres catalogadas por Mariën. Tal vez se podría haber duplicado o triplicado ese número, pero sin que por eso la bibliografía plotiniana de España y Portugal saliera de la pobreza en que se halla. Mariën dice: "La nueva generación —esperamos—establecerá cuánto deben España y Portugal a la tradición occidental y oriental del pensamiento plotiniano" (p. 599). Para ello tendrá que cambiar el método de la enseñanza de los estudios clásicos del bachillerato y de la filología en la universidad. La obra de Cilento y Mariën podrá servir de orientación para conseguir los fondos adecuados en las bibliotecas universitarias.

Para los lectores de Plotino y para los filólogos en general constituye la nueva edición crítica de P. Henry y H. R. Sch-

wyzer[4] un modelo de ediciones críticas por el esmero e inteligencia con que está trabajada, por los nuevos recursos técnicos empleados y por la cantidad de noticias complementarias que la enriquecen. Los editores Henry y Schwyzer han realizado una empresa que sirve de exponente para apreciar la gran cultura científica de sus respectivos países. Ambos investigadores poseían una preparación extraordinaria adquirida durante dos decenios en los estudios más variados acerca de temas plotinianos y otros afines, y garantizada por trabajos universalmente estimados. Schwyzer era conocido especialmente entre los filólogos por tres estudios sobre otros tantos códices plotinianos, que reseñó en *Rheinisches Museum* entre los años 1937 y 1950. Henry comenzó en 1931 sus publicaciones sobre Plotino, que en el catálogo de Cilento y Mariën ocupa 19 fichas. Entre ellas citaremos sus notables elucubraciones sobre la primera edición plotiniana de Eustoquio, anterior a la definitiva de Plotino. No es menester subrayar la importancia de este hallazgo llevado a cabo mediante el análisis de la *Preparación evangélica* de Eusebio de Cesarea: encuentro interesante para la Historia de la Filosofía, por la circunstancia de revelar la difusión de los escritos plotinianos en círculos hostiles a Plotino, como era la escuela origeniana, a la que pertenecía Eusebio. Este dato—como se ve—puede ser de interés para estudios ulteriores de la Patrística, que nos sorprende cómo no se han intentado. Henry supone[5] que la edición de Eustoquio es posterior al año 270, aunque no lo prueba. A nuestro juicio, la presunción no es muy favorable a esta hipótesis, ya que Eusebio manejaba la biblioteca de Pánfilo y Orígenes, y estaba más en contacto con el Plotino alejandrino y con las copias que Amelio y otros discípulos hacían en Italia de los fondos del maestro vivo que de su testamento literario, que pasó a Porfirio. Pero todo ello es mera hipótesis. Nos haríamos largos si hubiéramos de aducir aquí la lista de los estudios preparativos publicados por Henry. Mas no podemos menos de dar noticia, aunque tardía, de la más destacada de estas obras, que es *Études plotiniens*. El tomo I[6] es de gran interés para la evolución del texto de Plotino y para la misma técnica de las ediciones, por sus numerosas e importantes novedades filológicas y editoriales. Después de una parte introductoria sobre los títulos de los mss., la segunda y principal de las partes contiene un largo estudio sobre el texto. En ella describe la doble tradición directa, fijando la época del arquetipo y los cuatro estados posteriores del texto, cuyo análisis refleja una doble tradición directa (p. 30-42).

---

4 P. Henry y H. R. Schwyzer, *Plotini Opera I. Enneades*, I-III, París, Bruxelles (1951) p. LVIII-420.

5 Henry, *Études Plotiniens*, I, 30.

6 Henry, *Étures Plotiniens*, I, *Les Etats du texte de Plotin*, Paris (1938) p. XXVIII-425,

Sigue un cotejo muy sugerente entre las *Enéadas* I 2 y las III 6 *Sentencias* de Porfirio (p. 43-67), con el estudio de los Padres—Eusebio, Cirilo, Teodoreto y Basilio—, los filósofos Sinesio, Hermias, Proclo, Marino, Simplicio, Filopono y Siriano, y los eruditos Suidas, Nicéforo Grégoras y Pseudo-Lydo. La tercera parte está dedicada a los signos y notas marginales.

El tomo segundo de los *Études Plotiniens* está dedicado a la descripción de los manuscritos de las *Enéadas,* disponiéndolos en familias, en arquetipos y copias, con muchas notas interesantes para la metodología de las ediciones críticas y noticias inéditas para la historia del humanismo renacentista.

A base de estos preparativos se ha podido emprender una edición provista de todos los accesorios deseables. El *Plotini opera* de Henry y Schwyzer puede presentarse como la edición crítica más acabada de cuantas ha realizado la moderna filología. El estudio detenido de su prólogo, con la consulta subsidiaria de las obras plotinianas de ambos editores, puede servir de iniciación magnífica en la crítica textual. El prefacio del primer tomo es un primor de introducción, a pesar de la redacción latina un tanto oscura, como ocurre en general con los prólogos de los filólogos modernos. Los editores comienzan por una relación histórica de las antiguas ediciones, desde Amelio, Eustoquio y Porfirio, pasando a describir las garantías que ofrece el arquetipo de Porfirio, que reflejan los códices al coincidir. Por eso los editores han elegido con razón el criterio de no corregir el texto general de los códices, aunque transmita faltas o incorrecciones gramaticales y estilísticas. Esto no quita que el arquetipo así reconstituído no carezca de otros errores que se deban enmendar, como se deduce de un capítulo de las *Enéadas* citado tres veces por Filipono. El arquetipo debe ser corregido según esta tradición indirecta de Filipono. Esta circunstancia demuestra además que el arquetipo fué un códice posterior al año 500. No entraremos aquí en las particularidades de los códices primarios, que los editores dividen en cinco familias. Los códices secundarios forman otras tres. A continuación sigue la censura severa, pero justa y comprensiva, de las ediciones anteriores desde la príncipe de Pedro Perna en 1580.

El criterio con que ha sido restituído el texto del arquetipo es corriente en las sanas orientaciones de la filología moderna. Los problemas de la restauración de los títulos primitivos son complejos por las mismas modificaciones introducidas por Porfirio en diversas épocas.

La edición lleva cuatro aparatos marginales. El primero es el de los testigos o códices que contienen la parte del texto correspondiente. El segundo aparato contiene las fuentes utilizadas por Plotino. La labor de los editores ha sido aquí inteligente y erudita, pero creemos ser muy susceptible de mejoramiento, como lo demuestra la abundancia de las notaciones marginales de los códices, que aluden a citas no verifica-

das. No se ha hecho mención de los lugares paralelos. Una novedad del mayor interés constituye el aparato tercero de los signos marginales utilizados por los manuscritos, en los que, como se ha indicado, se alude a autores utilizados por Plotino. El aparato último de las variantes se ha trabajado con ánimo de que sea definitivo, y probablemente lo han conseguido los editores. Este será el mérito más indiscutido, aunque tal vez sea más fecundo para la investigación el aparato de los signos marginales.

Resumiendo nuestra impresión personal, podría afirmarse que la presente edición de Plotino—considerada en sí misma, sin relación al movimiento plotiniano del que forma parte—tiene el doble mérito de presentar un texto y dos aparatos marginales definitivos—el de los testigos y el de las variantes—, mientras que en sus prólogos y en los aparatos de fuentes, y sobre todo en el de las notas marginales, abre perspectivas de un interés extraordinario para la cultura.

La presentación tipográfica es perfecta, y el arte de dividir capítulos, párrafos y los diversos aparatos, es un alarde de técnica.

Volvamos a la bibliografía de Mariën-Cilento, cuya grande utilidad hemos elogiado más arriba. No es de extrañar que tenga defectos, como reconocen sus propios autores. Pero sería de agradecer que en futuras ediciones se evitaran sobre todo las deficiencias más perjudiciales al movimiento plotiniano. Ante todo juzgamos muy incompleta la bibliografía relativa a la formación filosófica de Plotino y al uso que hizo más tarde de las enseñanzas recibidas, especialmente de Ammonio, de quien siempre dependió, como asegura Porfirio en la *Vita* cc. 3, 14. Se aduce el trabajo de Henry *Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin*, inspirado principalmente en la *Theologia Aristotelis*, de la que extracta "una selección de pruebas someramente bosquejadas". A pesar de ésta y otras obras, que han aportado elementos valiosos para la crítica textual, consideramos que está muy deficientemente estudiado el magisterio de Plotino, y mucho menos satisfactoriamente el trasfondo del pensamiento plotiniano, que debe ser la finalidad filológica última de la edición de sus obras. Es cierto que Mariën-Cilento han seguido para la selección de los autores catalogados el criterio predominante entre los especialistas. Pero aquí está precisamente, a nuestro juicio, la desviación más grave de la investigación plotiniana. Esta desviación puede notarse en el abandono en que se hallan los estudios sobre la vida de Plotino y su ambiente. Oppermann [7]

7 OPPERMANN, H., *Plotins Leben, Orient und Antike*, 7, Heidelberg. 1929.

ha dedicado un estudio interesantísimo a la enfermedad última y a la muerte de Plotino, causada por la peste. No faltan algunas monografías interesantes sobre la cronología y otros temas (Cf. p. 437-451); pero las más de ellas tratan de generalidades, sin que aborden la investigación ulterior de los datos interesantísimos suministrados por Porfirio, combinándolos con otras noticias de su tiempo. Ante todo sería necesario conocer mejor a los testigos de la vida de Plotino, comenzando por el más documentado de todos ellos, que es su biógrafo y editor Porfirio. Así, resulta sorprendente la omisión de la obra de Labriolle en la bibliografía [8], lo mismo que la ausencia de la obra de Harnack [9], que debiera figurar lo mismo que Holstensius [10] y el artículo de Vacanay [11].

Otro testigo de primera importancia es Orígenes. La bibliografía debiera haber incluído las obras de De Faye [12], cuyos tres tomos contienen elementos muy importantes para el conocimiento del ambiente en que se educó Plotino. Es de alabar, en cambio, la importancia dada a la obra de Cadiou [13] y a las referencias de la crítica sobre la misma. Con todo, a pesar de la simpatía con que ha sido recibida, queremos consignar aquí un reparo significativo que se ha puesto contra ella por delatar las normas vigentes en la investigación histórica de los estudios plotinianos. En efecto. El cronista anónimo de la "Revue de Metaphysic" le dedica entre otros párrafos esta consideración un tanto singular: "Le chapitre VI expose la pensée d'Ammonius en prennant pour base les textes où Hierocles resume la doctrine d'un certain Ammonius; c'est peut-être imprudent: tout le monde ne admet pas qu'il s'agit ici d'Ammonius Saccas, et l'on pourrait relever dans les idées que lui sont attribuées des traits fort antipathiques à Plotin" [14]. Al mayor panegirista de Plotino le hubiera parecido exorbitante este juicio en el siglo III. Porfirio, su gran defensor, parece tener buen cuidado en hacer ver que el relieve adquirido por su maestro se refiere al último período de su vida, en los años 254 al 270. En el cap. X describe el menosprecio con que le miraba Olimpio, su condiscípulo. En el cap. III aparecen Herenio y Orígenes de igual categoría que Plotino. Este muestra quedar turbado en Roma a la presencia de Orígenes, que le visita en su clase y desea oírle. Plotino se niega a ello

---

8 LABRIOLLE, *La reaction payenne. Étude sur la politique antichrétienne du I au V siècle*, París (1934) (cf. p. III, *L'hellenisme*, chap. I, *Le neoplatonicien Porphyre*).

9 HARNACK, *Porphyrius gegen die Christen XV Bücher*, en Abhandl. der König, preus. Akad. der Wissensch. Phil. hist. Klasse, 1916, t. 1.

10 HOLSTENSIUS, *De vita et scriptis Porphyrii*, Roma (1630) citado por Fabricius, IV, 207 s.

11 VACANAY, *v. Porphyre*, en el Dict. Theol. de VACANT.

12 DE FAYE, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée* (1923) (tres tomos).

13 CADIOU, R., *La jeunesse d'Origène*, París, 1935.

14 Revue de Metaphysic 45, abril (1938) p. 20.

dando por razón que no quiere hablar ante quien conoce ya sus ideas (cap. XIV). Según Longino, Plotino—que no escribe personalmente nada, sino por medio de Amelio y Porfirio—destaca sólo en el grupo de los que tratan de divulgar por escrito sus doctrinas, y esto en época tardía, cuando, según Longino, ha desaparecido la pléyade de los grandes pensadores que florecieron en la primera mitad del siglo III. Estos datos no eclipsan, pero aminoran la importancia científica adquirida por Plotino entre sus contemporáneos. Los estudiosos debieran tener en cuenta esta circunstancia, digna de quedar consignada en la bibliografía, así como todos los episodios relativos a la encarnizada lucha científica entablada entre cristianos y paganos desde el siglo II hasta Teodoreto de Ciro, en el siglo V. Asimismo es de gran importancia el explicar la tregua que experimentó esa lucha doctrinal precisamente en la primera mitad del siglo III, cuando en Alejandría y Cesarea aparecen grandes filósofos cristianos y paganos concurriendo a las mismas clases. Tal ocurre con Gregorio el Taumaturgo en Cesarea, y en la escuela de Ammonio en Alejandría. A este propósito nos parece digno de figurar en la bibliografía plotiniana la controversia sobre la unicidad o duplicidad de Orígenes. A esta cuestión consagró Heigl un interesante artículo, omitido en la bibliografía[15], que aduce otros trabajos menos importantes del mismo autor. Tampoco figura en ella mi artículo *Orígenes, discípulo de Ammonio*[16], en donde se confirma la tesis de Cadiou sobre la unicidad de Orígenes, aun desde el punto de vista cronológico, en que Cadiou considera erróneos los datos de Porfirio, suponiendo que éste cuenta, como Zeller, el reinado de Galieno a partir de 259. Hoy consta que la cronología de Porfirio se cuenta desde el *dies imperii*, que es el 253.

Otro personaje conspicuo para el estudio de Plotino es Eusebio de Cesarea, que usufructúa la biblioteca de Orígenes, especialmente en la *Praeparatio evangelica*, escrito que por su mismo título debe incluirse en las controversias indicadas entre cristianos y paganos. La circunstancia de que en esa biblioteca se conservaran escritos de Plotino o de su escuela podía haber influído en las influencias plotinianas en San Basilio, que datan desde la estancia de San Basilio en Cesarea, como consta por los datos recogidos por Henry[17] y no desde su estancia anterior en Atenas. Es chocante la frivolidad con que tanto a Porfirio como a Eusebio se les atribuyen los errores más crasos para sostener una serie de tesis sembradas por Fabricius en el siglo XVIII, que podríamos llamar

---

15 HEIGL, *Das Bericht des Porphyrios über Origenes*, Regensburg, 1837.

16 E. ELORDUY, *Orígenes, discípulo de Ammonio*, en Ciencias, año XII. n. 4, p. 897-912.

17 HENRY, *Etats*, I, p. 159-170.

de las *novedades*, por la tendencia irrefrenada de los eruditos en lanzar las hipótesis más audaces. Fabricius desarticuló el Ammonio alejandrino, único que hasta entonces había interesado a los estudiosos, descomponiéndole en once sujetos distintos. De ellos se han querido conservar, pasando por encima de todos los documentos, a dos, al Ammonio pagano y al Ammonio cristiano. De esta manera se han eliminado los testimonios claros de Eusebio, de Hierocles y del mismo Porfirio para sostener la conclusión arbitraria de una independencia absoluta entre el neoplatonismo cristiano y el neoplatonismo pagano. En la bibliografía debieran haber figurado, a este propósito, los artículos correspondientes a este ciclo, reseñados por A. Tovar en su trabajo *El Pseudo-Dionisio y Ammonio Sakkas* [18].

Diríase que un terror sagrado se ha apoderado de los especialistas neoplatonizantes en la interpretación obvia de los datos históricos suficientemente claros y copiosos conservados de los contemporáneos y partícipes de la lucha cultural cristianopagana. A nuestro juicio, el criterio para el estudio de esa documentación no debe consistir en eliminar apriorísticamente los datos, sino en interpretarlos rectamente, teniendo en cuenta que sin ser fundamentalmente falsos pueden contener una serie de intenciones apasionadas o torcidas, determinadas por las ideas de cada autor. Una vez que ese estudio histórico se realizara con menos prejuicios y más objetividad, sería posible estudiar los conceptos fundamentales de cada uno de los grandes autores para analizar los elementos subjetivos que cada uno de ellos introduce con mayor o menor disimulo dentro de la terminología consagrada desde los siglos precedentes. Así sería posible llegar a un conocimiento mucho más íntimo e instructivo del verdadero Plotino.

E. Elorduy, S. I.

Colegio Máximo de Oña (Burgos).

18 A. Tovar, *El Pseudo-Dionisio y Ammonio Sakkas*, en Emerita, t. XVI (1948) p. 277-281.

Archivio italiano per la storia della pietà [1]

Desde 1943 viene publicándose en Roma una serie de volúmenes bajo el título general de *Edizioni di Storia e Letteratura*. El nombre de sus directores, Giuseppe De Luca y A. Schiaffini, es ya una garantía de acierto y seguridad en la empresa; y los volúmenes hasta ahora publicados, lo mismo que los previstos en preparación, confirman cumplidamente estas impresiones.

Varias secciones comprende el programa total: *Archivio itiliano per la storia della pietà. Storia e Letteratura. Storia ed Economia. Letture di pensiero ed Arte, etc.* Y, entre las obras en ellas publicadas, bastará transcribir algunos títulos: André Wilmart, O. S. B., *Le "Jubilus" dit de Saint Bernard. (Etude avec textes.)* Edizione postuma a cura di Jeanne Bignani-Odier e Auguste Pelzer.—Bruno Nardi, *Nel mondo di Dante.*—Alexandro Valignano, S. I., *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone.* Edizione critica, introduzione e note di Giuseppe F. Schütte, S. I.—Michele Pellegrino, *Studi sulla antica apologetica.*—Hubert Jedin, *Das Konzil von Trient. Ein Ueberblick über die Erforschung seiner Geschichte.*—Mario Gasparini, *Traducciones españolas del "Cinco de Mayo" de Alejandro Monzoni*, etc., etc. Se preparan, entre otros: Alberto

---

1 *Archivio Italiano per la Storia della Pietà.* Roma, Via Lancellotti, 18. Págs. LXXVI-484, en 4.º mayor. 15.000 liras. Sumario: G. De Luca, *Introduzione*, pp. XI-LXXVI.—F. Di Capua, *Preghiere liturgiche, poesia ed eloquenza*, pp. 1-24.—F. Pelster, *Die Quaestio Heinrichs von Harclay über die zweite Ankunft Christi und die Erwartung des baldigen Weltendes zu Anfang des XIV. Jahrhunderts*, pp. 25-82.—A. Tretaert, *Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier*, pp. 83-178.—F.-M. Delorme, *Textes franciscains: I. L'Explication littérale du "Pater" selon Pierre-Jean Olivi; II. Lettre à deux novices du monastère cistercien de Chiaravalle près Milan; III. Lettre de S. Bonaventure Innominato Magistro*, pp. 179-218.—G. De Luca, *Un formulario della cancelleria francescana e altri formulari tra il XIII e il XIV secolo*, pp. 219-393.—M. Batllori, *Les versions italianes medievals d'obres religioses de Mestre Arnau de Vilanova*, pp. 395-462.—T. Kaeppeli, *Iacopo de Benevento*, O. P., pp. 463-478.

La Introducción y las monografías se venden también por separado, a precios correspondientes.

Vaccari, S. I, *Studi e note di filologia biblica e patristica.*—, Angelo Mercati, *Saggi di Storia e Letteratura, etc.*

La sección, cuyo título encabeza estas líneas, se inaugura egregiamente con un volumen en 4.° mayor, espléndidamente ataviado, de LXXVI-484 páginas.

Abre su contenido una eruditísima y galana Introducción, de uno de los directores, Mons. Giuseppe De Luca (p. XI-LXXVI). En ella se describe el programa de este *Archivio*, que va a constar de una serie indefinida de volúmenes, emprendido bajo la augusta y sagrada memoria de Andrés Wilmart, "erudito errante e monaco *stabile*"; Enrique Bremond "scrittore fortunato e fortunoso", y José De Guibert, "piissimo paterno e fraterno teologo": tríada tutelar, a la cual confiesa el autor deberlo todo.

En 24 amplios parágrafos, de elegante, matizada y personalísima factura, se bosqueja el propósito de la obra: un conjunto de monografías, textos críticos, tratados de orden biográfico, doctrinal o sintético, en torno a la piedad. Piedad, aquí, no es religión en general, ni menos, vago sentimiento religioso; por piedad aquí se entiende "no la teoría sola o el solo sentimiento de una o de otra religión en general, no la sola vaga religiosidad, no el solo vértice supremo y exacto de la unión mística, sino más bien únicamente aquel estado de la vida del hombre cuando él tiene a Dios presente por hábito de amor".

Con este abierto horizonte de miras, y el ser indefinido el número de especialistas en la colaboración, bien se ve la amplitud de desarrollo que se proyecta en perspectiva. Siguen luego en la Introducción sabrosos *Excursus*, llenos de sagacidad e ingenio, sobre la Historia y algunos de sus sectores más importantes: la Grecia antigua, los orígenes cristianos y el monacato, hagiografía, liturgia, Edad Media, Artes, espiritualidad, etc.

Casi todas las monografías en este primer volumen elaboradas, cuya extensión las equipara a verdaderos libros, ofrecen textos críticos, precedidos de amplias introducciones respectivas. Su interés se aprecia ya por el solo título: como la del P. Pelster, sobre el problema medieval de la expectación del fin del mundo en los comienzos del siglo XIV; el del mismo Mons. Giuseppe De Luca, precioso espécimen revelador de la formación literaria y artística en los principios de las Ordenes Mendicantes, tema muy poco estudiado hasta ahora, que aquí se desenvuelve con verdadero lujo de observaciones lingüísticas y literarias, seguidas de utilísimo vocabulario final de fórmulas; el del P. Batllori, sobre versiones italianas medievales de obras religiosas de Arnaldo de Vilanova, aquí publicadas por vez primera; para mejor valorar los textos, se editan aquí ambos, el original catalán y la versión italiana:

buena muestra de la mentalidad desorbitada del Maestro Arnaldo de Vilanova, como dice el editor de estos textos.

Hay ya otras interesantes monografías en preparación, como la primera edición latina de Ruysbroeck, *Geestelike Brulocht,* por Romana Guarnieri; nueva edición latina de las Cien Meditaciones sobre la Pasión, de Enrique de Suso, por Fr. L. Oliger, O. F. M.; P. De Leturia, S. I., *Lecturas ascéticas y lecturas místicas de los Jesuítas durante los quince primeros lustros de la Orden* (1540-1615); P. D'Elia, S. I., *Alessandro Valignano intimo nella sua corrispondenza inedita,* etc.

Al tomar este espléndido volumen en las manos y apreciar el alto nivel de realización en él logrado, se vienen a la memoria los nombres de Muratori, Ughelli y los demás próceres de la investigación histórica y filológica italiana. Mucho cabe esperar de una obra, tan brillantemente inaugurada, que será gala imprescindible en las bibliotecas de todos los países.

José Madoz, S. I.

Bibliografía

LIBROS

GALTIER, PAUL, S. I., *L'habitation en nous des trois Personnes.*—Pontificia Università Gregoriana (Roma, 1950) 250, 14 × 21 cm.

En su segunda edición, corregida y aumentada, aparece este valioso libro de uno de los más afamados dogmáticos modernos. El hecho, bien conforme con la doctrina tradicional, de que la piedad cristiana se afane tanto en nutrirse del dogma de la inhabitación del Espíritu Santo en el justo, movió al autor a estudiar, con el fin de fomentar esa devoción e ilustrar sobre ella a las almas, las dos cuestiones fundamentales, supuesto ya el hecho de la inhabitación, que tocan a este dogma, las dos a cuál más interesantes, y las dos delicadas y expuestas a equivocadas interpretaciones

La unión del Espíritu Santo con el justo ¿es propia y personal de la tercera Persona, o compete por igual a las tres Personas divinas? Ante todo excluye el autor que las operaciones de nuestra santificación no pertenezcan por igual a toda la Trinidad. En este punto nos parece que no distingue claramente estos dos aspectos, de los que, por ser muy distintos, hay que dar juicio diferente: ¿Hay operaciones que sean hechas de un modo especial por una Persona como causa eficiente? Esto naturalmente es inadmisible. ¿Hay operaciones que, con ser por igual de toda la Trinidad como causa eficiente, le competan de un modo especial y propio a una Persona, algo así como *servata proportione,* las operaciones estrictamente teándricas de Cristo, con ser por igual de toda la Trinidad como causa eficiente, eran de modo especial del Verbo? Eso también se excluye más comúnmente, pero no por todos.

Y, supuesto que la obra de nuestra santificación es por igual de las tres Personas, ¿queda excluído que la inhabitación pertenezca de modo especial al Espíritu Santo? Rechaza el autor la interpretación que da Petau de la mente de los Padres griegos en el sentido de una unión especial con la tercera Persona. Para que nuestra unión se terminara a una sola Persona, debería referirse a algo propio de esa Persona; pero si se excluye la hipótesis de una unión hispostática, nada propio le queda al Espíritu Santo a que se pueda referir una unión propia y personal. En un esquemático pero suficiente examen de los Padres griegos, sobre todo de S. Cirilo de Alejandría y de S. Basilio (que ampliamente desarrolla en su obra. *Le Saint Esprit en nous d'aprés les Pères grecs,* Roma, 1946) encuentra el autor que el efecto propio y directo atribuído por ellos a nuestra unión con el Espíritu Santo consiste en la participación de la divina naturaleza, que es común a las tres Personas. Examina después en detalle, para rechazarlas, las modificaciones o adiciones a la hipótesis de Petau propuestas por Jovene, De Regnon, Scheeben y Waffelaert.

La segunda cuestión que estudia el P. G. es el modo de la inhabitación: si Dios es sustancialmente omnipresente ¿cómo explicar su singular presencia en el justo? Se declaran insuficientes la opinión de Vázquez (como no bastante puntualizada) por la producción de la gracia, que exija una presencia especial de Dios; las explicaciones por vía de conocimiento y amor, sea por el particular carácter del amor mutuo entre Dios y el justo, como quieren Suárez, etc., sea por la percepción

directa e inmediata de Dios sustancialmente presente por inmensidad en la producción de la gracia, como quieren Juan de Sto. Tomás, Gardeil, etc.

Y el autor expone la suya, que no parece sino una ampliación y puntualización de la de Vázquez y que, a su juicio, es la de Sto. Tomás. La inhabitación debe tener un principio en el acto mismo por el que Dios nos justifica. Esa operación implica por su misma naturaleza una presencia, no como la de otras operaciones, sino especial, pues la gracia, como imagen especialísima y detallada de Dios Uno y Trino, no es producida y conservada sino por la aplicación directa e inmediata de la sustancia divina. Por otra parte, esa presencia tiene la índole de amistad y entrega propia de la inhabitación, pues, cuando Dios, al dársenos, produce en nosotros la gracia y las virtudes anejas, intenta hacernos posibles los actos mismos y así asociarnos ya de algún modo a su propia actividad, y por tanto a su vida y a su bienaventuranza.

Al parecer, esta segunda parte del libro ha sido la más apreciada; lo cual es un testimonio en pro de su justeza y de su solidez. Cierto; es una explicación muy razonable de un problema tan difícil. Y devota en sí misma funda exactamente una piedad profunda y segura al Espíritu Santo.

Por lo demás, esta edición aparece con adiciones y retoques, que no cambian el carácter del libro, y que responden al deseo de enriquecerlo con las luces de los autores posteriores aportadas al tema. El autor una vez más se muestra como el teólogo afincado en la Tradición, que siempre estudia con amor y perspicacia, pero que a la vez está a captar los avances del día; que hace vida de la ciencia sagrada, y que a la indagación positiva añade una serena y aguda especulación: conocimiento vasto y profundo de las fuentes y notable sensatez teológica.—J. SAGÜÉS, S. I.

SAURAS, EMILIO, O. P., *La Asunción de la Santísima Virgen. Estudio teológico de las dos verdades fundamentales del privilegio mariano.*— Editorial F. E. D. A. (Valencia, 1950) 474.

Pocas veces se ofrece ocasión en nuestro tiempo de presentar un libro tan "teológico" en el mejor sentido de la palabra como el presente, que inevitablemente despierta el recuerdo de aquel otro gran dominico español, el P. Marín-Sola. La impresión producida en el espíritu es la una cantera a la que se habrá de acudir para encontrar los sillares sobre los que pueda seguir levantándose la auténtica ciencia mariológica, la cual si es verdad que ha realizado progresos insospechados de un siglo a esta parte, pero está llamada a desarrollarse todavía mucho para gloria del Señor y de la Virgen Santísima.

Además de la introducción contiene el libro dos grandes partes. La primera versa sobre la muerte de la Virgen (37-272), y la segunda trata de su asunción (273-467). La primera parte estudia en sendos capítulos las siguientes cuestiones: Carácter histórico-teológico de la muerte de María; La muerte de María, afirmada en la Tradición; La muerte de María, los dogmas de fe y las verdades mariológicas: La Santísima Virgen murió porque, aunque no tenía pecado, procedía de Adán pecador; La muerte de la Santísima Virgen, postulada por su gracia santificante; La muerte de María, postulada por su gracia de corredención. En la segunda parte se estudian: La Asunción en la tradición teológica; La fiesta litúrgica de la Asunción y su valor probativo; La Asunción y la predestinación de la Santísima Virgen; La Asunción corporal y el

dogma de la divina Maternidad; La Asunción corporal y la Maternidad espiritual; Otras pruebas de la Asunción corporal y su diversa valoración; Definibilidad de la Asunción.

El fin del libro es hacer ver el entronque que tienen con los grandes dogmas marianos la muerte, la resurrección anticipada y el traslado al cielo del cuerpo resucitado de María. El estudio no es precisamente histórico ni exegético, aunque tiene presentes ambas ramas tan útiles al teólogo. Lo más original, profundo y sugeridor creemos ser lo referente a la muerte de Nuestra Señora, que aun materialmente ocupa más de la mitad del libro.

Estamos seguros de que muchos teólogos sólo al leer el enunciado de algunos capítulos sonreirán dudosos. Les invitamos a que sigan despacio el raciocinio del autor, y si no quedan convencidos, al menos respetarán una posición sostenida con tanta competencia teológica.

Uno de los puntos que más han de chocar creemos que será el de que María "no corredime sólo asociándose a los actos de Cristo, sino haciendo Ella también los actos específicamente redentores" (380). Principio del que saca el autor gran partido, y que lleva a consecuencias serias, como la de que el sacrificio de nuestra redención no se terminó con la muerte de Cristo en el Calvario, sino con la muerte y resurrección de María años después. El autor aborda esta dificultad (262. 264-267) con nobleza, aunque tal vez la estime algo menos de lo que vale. Otro punto especialmente delicado nos parece el atribuir la muerte de la Virgen a su "debitum peccandi" (145-154). Pero también aquí hemos de repetir que el P. Sauras razona su afirmación a base de argumentos tomados de principios o ciertos en teología, o al menos dignos de respeto en lo que tienen de sistemáticos.

No es ahora el momento de discutir éstas y otras posiciones del autor, ni de valorar las soluciones dadas por él a las objeciones; en particular hubiéramos deseado que hubiera entrado más en el problema suscitado por el hecho de que María redimida por Cristo no se ve cómo pudo ser corredentora con su Hijo (242). Lo importante nos parece que es señalar la profundidad y dominio teológicos admirables, puestos al servicio de la ciencia mariológica con diafanidad de pensamiento y de dicción, con objetividad impregnada de un sereno pero hondo afecto a la Madre de Dios, con el reposo propio de los grandes maestros de la teología, sin erudición agobiadora pero con conocimiento de las diversas posturas teológicas y de los datos más importantes de la historia y de la exégesis. En resumen, felicitamos muy de veras al P. Sauras por haber logrado una obra de extraordinaria madurez, honra de la Biblioteca de tomistas españoles y prueba fehaciente de las ventajas que ofrece al teólogo el asiduo contacto con el pensamiento de Santo Tomás; obra que esperamos ha de servir singularmente para ulteriores avances mariológicos y ante la que ningún teólogo podrá pasar indiferente.—J. SOLANO, S. I.

CAROL, JUNÍPERUS B., O. F. M., *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae.* Disquisitio positiva. [Franciscan Institute Publications. Theology Series n. 1].—Typis polyglottis Vaticanis (Civitas Vaticana, 1950) 643.

Hace algún tiempo, a propósito de la *Soteriología Mariana* del Padre Bover, decíamos en esta misma Revista que al lado de la teología especulativa de la Corredención hacía falta reunir todos los datos referentes a la teología positiva de la misma. Es lo que ha realizado en

esta obra el R. P. Carol, muy preparado para hacerlo con éxito por sus variadas publicaciones anteriores. Es, pues, el trabajo del autor, ante todo, un trabajo de colección de textos a través de los siglos hasta el XX inclusive. Se comprende sólo con ello lo meritísimo de la obra y la utilidad grande que ha de reportar a los teólogos. Pero no es sólo una antología. El autor juzga, interpreta, pondera y deduce las convenientes consecuencias.

En tres partes ha dividido su estudio el docto franciscano. La primera recoge los datos de la Sagrada Escritura, casi exclusivamente del Protoevangelio. La segunda se adentra en los testimonios de la tradición desde la edad patrística, a través de la teología medieval y moderna, hasta los escritores de los siglos XVIII y XIX, con un último capítulo de síntesis y valoración total. En la tercera parte se exponen y discuten los documentos del Magisterio eclesiástico en los Romanos Pontífices desde Pío IX a Pío XII y en numerosos Obispos de todo el orbe.

El autor es un defensor convencido de la Corredención mariana en su sentido teológico más estricto, como se expone en el capítulo preliminar de toda la obra. Sin duda por eso deja a un lado algunos extremos, que no dejarían de ser interesantes, como es el consentimiento de María y su valor en orden de cooperación próxima a la Redención, para fijarse solamente en la compasión con sus diversos aspectos de mérito, satisfacción, sacrificio. De ahí es que la obra nos lleva a lo más discutido del problema y proporciona para su solución los mejores elementos. Elementos discutidos por el autor con juicio ponderado y seguro.

No vamos a disputar sobre la oportunidad de una división y método, que el mismo P. Carol llama arbitrario. Pero ciertamente nos parece que el procedimiento teológico de la obra hubiera ganado mucho en claridad y solidez, si todo el estudio se hubiera empezado por fijar en los documentos del Magisterio el sentir actual de la Iglesia. Así, por un método regresivo, que acaba de recomendar con su uso la bula asuncionista, se irían iluminando frases y testimonios de los siglos precedentes, que sin ese método con facilidad se juzgarían no contener la doctrina de la Corredención. Véase a este propósito el juicio del autor sobre la época patrística.

Uno de los puntos más originales de la obra es el que se refiere a los documentos episcopales. Especialmente digno de agradecimiento, por la dificultad grande de reunir y consultar esa clase de documentos. El autor maneja los de 190 Obispos y nos los da encuadrados en un esquema lógico, que prescinde de todo orden cronológico no sólo en las líneas generales, sino aun dentro de cada apartado. Pierde con ello fuerza el argumento, y se diluye la posibilidad de apreciar un consentimiento mayor o menor del episcopado en las dos dimensiones del tiempo y del espacio. Algo semejante, aunque en menor escala, habría que decir del primer *excursus*, en que se catalogan los testimonios esparcidos por los postulados episcopales asuncionistas. Por eso mismo reviste sumo interés el segundo *excursus*, en que nos da cuenta el autor de una oración compuesta por él, en la que está clara y terminante la doctrina de la Corredención en su sentido más estricto ("Deus, qui... merita et satisfactiones Beatissimae Matris et Corredemptricis nostrae in liberationem perditi orbis a servitute peccati benignissime acceptare dignatus es..."). Esa oración, enviada a 350 Obispos de todas las partes del mundo, ha sido aprobada por 309 (y por otros ocho más), indulgenciada por la mayoría de ellos, y solamente no aprobada por tres. Salta a la vista el interés que para los mariólogos tiene este dato precioso

para llegar a determinar la realidad de la doctrina actual del Magisterio ordinario sobre la Corredención.

Todos estos últimos datos se refieren a los años 1948-1950. Si así es, como creemos entender de una nota de la página 608, habría que corregir el nombre del Cardenal de Toledo en la página siguiente: el Cardenal Gomá murió bastantes años antes. Porque creemos que interesará el autor, añadimos, en este mismo orden de ideas, que el Concilio Provincial de Granada en 1944 compuso una profesión de fe, en la que se decía: "Beatam Mariam semper Virginem... in opus divinae Redemptionis a Christo adscitam, ab Eoque gratiarum omnium Mediatricem constitutam, pie ad mentem Ecclesiae agnoscimus" (cf. EstEcl 21 [1947] 357s); donde claramente y sin duda alguna se afirma no sólo la intercesión celeste, sino también la corredención estricta de María.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

LERCHER, LUDOVICUS, S. J., *Institutiones Theologiae dogmaticae in usum scholarum*. Edit. tertia retractata a Professoribus Facultatis Theologicae Oenipontanae, vol. IV/2 Pars prior *De Sacramentis in genere. De Baptismo et Confirmatione. De Eucharistia.* Pars altera *De Paenitentia et Unctione infirmorum. De Ordine et Matrimonio. De Sacramentalibus. De Novissimis*.—Typis Feliciani Rauch (Oeniponte, 1948-1949) 391, 567.

Las Instituciones de teología dogmática del P. Lercher han sido consideradas con razón como uno de los mejores textos de teología. Y habiendo muerto hace algunos años, se han encargado sus sucesores en la cátedra de Teología de la Facultad de Innsbruck de ponerlas al día. En la parte que toca a los sacramentos, se han repartido esta labor los PP. Umberg, Lakner y Dander, y este último además se ha encargado del tratado de los Novísimos o Postrimerías. Difícilmente se encontrará otra obra que más se distinga por la riqueza de doctrina, como resalta en la inserción de tantos documentos, que aparecen con el texto entero y la cita al pie de la página. No hay cuestión discutida que no se mencione de alguna manera, con la nota correspondiente, si bien hemos de lamentar que los autores españoles modernos estén allí ausentes, lo cual resaltaría más si los redactores hubieran publicado algunas páginas de bibliografía, omisión censurable en una obra de tanta importacia.

No hemos de ponderar la solidez y seguridad de la doctrina en unos tomos como éstos, adoptados de texto en tantas partes. Si bien para un libro de texto tiene sus inconvenientes, entre los cuales no es el menor la misma profusión con que se estudian las cuestiones, y según el método alemán de recargar la exposición con numerosos problemas incidentales, que a veces estarían mejor en un escolio. Por otra parte, a veces siguen largas series de textos y documentos sin aclaración, y la forma escueta de argumentación del silogismo con frecuencia se hace difícil de encontrar. No entendemos la razón de la distinción que hace el autor entre tesis y asertos, que a veces son verdaderas tesis fundamentales; en ellos además se olvida de poner el grado de certeza, como en el aserto que trata de la intención del ministro para la confección del sacramento (n. 95s.).

Es peculiar de esta obra el establecer tesis largas con muchas partes, y también englobar a veces cuestiones diversas en una misma tesis. Así, en la que propone la presencia real de Cristo en la Sagrada Eucaristía engloba la institución del sacramento en la Cena y la pro-

mesa de la misma, lo cual no contribuye mucho a la claridad y menos aun a la estética y a la didáctica. Característico de esta obra es el no tomar posición en las grandes cuestiones controvertidas, limitándose a exponer el pro y el contra de cada sentencia Así, por ejemplo, en lo concerniente a la causalidad de los sacramentos, si es mediata o inmediata, si es física o moral, o dispositivo-jurídica. Por lo mismo, las sentencias diversas que explican el modo cómo se verifica la transubstanciación eucarística aparecen en un escolio, y lo mismo se diga de la cuestión tan debatida sobre la razón formal del sacrificio eucarístico. Pero, ¿por qué expone sólo en un escolio la doctrina sobre la permanencia de las especies en la Eucaristía? No se trata aquí de una doctrina meramente escolástica.

Lamentamos que en una obra de tanta envergadura no aparezca, no sólo una bibliografía general, pero ni asomo de índices finales de autores y materias. No pueden alegar los autores la extensión de los dos tomos, pues fácilmente algo se podría haber omitido. Valga, por ejemplo, la disquisición sobre que han de ser precisamente siete los sacramentos. También en el tratado de la Penitencia se podría haber evitado alguna repetición, no explanando lo de la virtud de la penitencia primero, y después lo del sacramento, sino englobando lo uno en lo otro.

El haber notado estos reparos no indica que dejemos de reconocer la excelencia de estos dos tomos, que tanto honran a la Facultad de Teología de Innsbruck, dignos de ser presentados como modelos a tantos otros de menor cuantía.—M. Quera, S. I.

Boutin, Louis-N., O. M. I., *La Penitence, le plus humain des Sacrements.*—Les Editions de l'Université d'Ottawa (Ottawa, Canadá, 1950) XXIII-264.

Poca mole aparenta este librito, pero su contenido es denso y su lectura, a pesar de la abundancia y densidad de materiales, se hace suave y agradable. Gran parte de ello se debe al mismo tema escogido por el autor y por él diestramente elaborado. Se examina la Penitencia como *el más humano* de los Sacramentos.

No nos llame la atención este apelativo de *el más humano*. El autor lo justifica plenamente: en los demás Sacramentos la materia remota es algo físico (el agua en el Bautismo), y la próxima generalmente es la simple aplicación de la materia remota; se trata, pues, en general de elementos físicos. Pero en la Penitencia los elementos son de orden moral: la materia remota son los pecados en cuanto han de ser perdonados; la próxima son los actos del penitente. El mismo ritual de la Penitencia contrasta por su sencillez con el ritual litúrgico de los demás Sacramentos. Todo esto hace que la Penitencia sea un Sacramento que se podría llamar psicológico, es decir, que responde adecuadamente a la psicología del sujeto que recibe el Sacramento.

Considerado así el Sacramento de la Penitencia, el autor examina y estudia todas y cada una de las partes del Sacramento, sus disposiciones, requisitos, efectos. Es un libro no de mera vulgarización, pero que principalmente tiende a ella. Los doctos encontrarán un resumen de las principales doctrinas acerca de los actos del penitente, y todos aprenderán la doctrina de la Iglesia acerca de este Sacramento. Su lectura será muy recomendable y podrá servir para instrucciones religiosas y formación de almas selectas.—Francisco de P. Solá, S. J.

BICHLMAIR, GEORG, S. J., *Christentum. Theosophie und Anthroposophie.* Verlag Herder (Wien, 1950) 86.

Un libro pequeño, pero de gran interés. Su autor, conocido principalmente por la obra *Der Mann Jesus,* que en un año ha tenido cuatro ediciones, propone en forma clara, concisa y atrayente los principales puntos en los que el cristianismo, la teosofía y la antroposofía tienen algún contacto, "se encuentran" de alguna forma. Estos temas son: lo divino en las cosas, el hacerse (das Werden) de los mundos, suprasensible y sobrenatural, el Cristo cósmico, la espiritualización del hombre, conocimientos místicos, reincarnación y "karma", escatología.

El método empleado es generalmente: brevísima introducción al tema, el pensamiento teosófico y antroposófico, su valoración crítica, el pensamiento cristiano. Con frecuencia se citan literalmente pasajes de los varios autores del "nuevo gnosticismo", como designa Bichlmair a todo este movimiento. Por lo demás, no hay referencias concretas a libros ocultistas, si bien el autor demuestra un conocimiento preciso y profundo de la materia.

Mérito grande es el haber sabido prescindir de detalles de cada uno de los sistemas para presentar rápidamente las líneas fundamentales. Además de la ventaja de examinar objetivamente esas doctrinas, que siempre vuelven a despertar interés entre no pocos espíritus ansiosos de algo más que la materia, pero no orientados aún cristianamente, este libro hace reflexionar indirectamente sobre la grandeza sublime del cristianismo, la cual destaca todavía más sobre el fondo, histórica, humana y filosóficamente tan menguado del "nuevo gnosticismo".—J. SOLANO, S. I.

RIPALDA, HIERONYMO DE, S. J., *Texto de la edición considerada como príncipe de la "Doctrina cristiana, con una exposición breve".* — Edit. Buena Prensa (México, 1950) 8.°, 69.

Se trata de la edición del célebre librito del P. Ripalda, S. I., según aparece en la publicada en Burgos el año 1591, edición considerada como príncipe. A la presente le precede un prólogo muy documentado y erudito del R. P. José Bravo Ugarte, S. I., en el cual señala la historia del célebre Catecismo y sus ventajas. Esta edición servirá para distinguir entre el genuino texto del célebre catequista y lo que erratas de otros editores le han hecho decir.—MIGUEL NICOLAU, S. I.

HERNÁNDEZ RUIZ, JUSTO, PBRO., *La Religión al alcance de todos.*—Editorial Los Linajes (Soria, 1947) 416.

Con idéntico título había aparecido en años aciagos para España un libro de Rogelio Herque de Ibarreta, que, distribuído con difusión entre el elemento obrero ignorante, ha causado tanto daño como puede comprenderse por la aterradora cifra de más de 500.000 ejemplares, que se repartieron gratuitamente. La obra en sí es de escasísimo valor; sin embargo, está redactada con un conocimiento tan perfecto de la psicología e ignorancia de la clase a que iba destinado, que los lectores aceptarían, sin vacilar, el venenoso contenido.

El celoso presbítero D. Justo Hernández ha hecho una clara refutación del desgraciado libro, conservando el mismo título y procurando también un estilo sencillo y adaptado a la mentalidad de los lectores a

quienes va destinado. ¡Ojalá encontrara esta hermosa obra del celoso sacerdote la acogida que tuvo su homónimo ateo y hubiera almas buenas que se dedicasen a su difusión con la generosidad con que los malos difundieron el libro venenoso!—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

MUZZATTI, VICENTE, *Enciclopedia catequística de símiles y analogías*. Traducción del Dr. Cipriano Montserrat, canónigo.—Editorial Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1950) 767.

El acierto que el Dr. Cipriano Montserrat ha tenido en la selección de las muchas obras que ha traducido del italiano, ya es una demostración de que la *Enciclopedia catequística* no es una obra vulgar, sino de provecho y utilidad para los catequistas. El Dr. Muzzatti se ha propuesto en ella recoger *símiles y analogías*, comparaciones, imágenes, etc., que pueden utilizar los catequistas en sus explicaciones, a fin de que la exposición de las verdades de nuestra fe penetre de una manera intuitiva y fácil en las mentes delicadas y tiernas de los niños y aun de los rudos.

Lo difícil en esta clase de obras es la selección y oportunidad de las comparaciones y símiles. Pero en esto está el mérito del autor, que ha sabido seleccionar cuidadosamente, de manera que ni se nota rebuscamiento en las alegorías, ni impropiedad en los símiles. Además, todo este material que encierra la *Enciclopedia catequística* está tomado de autores de nombre, principalmente de Santos Padres; y así le cuadra muy bien al libro el subtítulo que aparece en la portada: "Los grandes maestros al servicio de los pequeños discípulos".

Al felicitar al Dr. Montserrat por su traducción recomendamos el uso de esta obra a los catequistas que deseen sinceramente hacerse comprender de los discípulos y quieren ellos mismos entender más y más las verdades que enseñan.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

HAURET, CHARES, PBRO., *Origines de l'Univers et de l'Homme d'après la Bible (Gen. 1-3)*. Préface de Mr. le Chanoine J. Coppens, Professeur de l'Université de Louvain.—Imprimerie Rezeau (Luçon, 1950) 257.

Los primeros capítulos del Génesis desde hace algunos años se han colocado en un primer plano de interés. Son el tema de Semanas de Estudios, de conferencias en círculos de cultura religiosa, de artículos vulgarizadores en semanarios y revistas de larga difusión. Aun el público en general, a quien trasciende algo de las cuestiones, en discusión manifiesta frecuentemente su interés, haciendo preguntas sobre estos temas a los entendidos. Con cierto escándalo o satisfacción, según los casos, quién más quién menos, están al tanto de las dos corrientes de interpretación, una llamada tradicional que propende más bien a la historicidad estricta de todos los elementos, descartando naturalmente los antropomorfismos, y otra que propende, teniendo en cuenta el ambiente oriental en que nació la narración del Génesis, a considerar ciertos elementos como simbólicos o vestidura popular y primitiva de las realidades históricas garantizadas por el dogma. Siendo, pues, del dominio público las cuestiones planteadas en la exégesis de esos primeros capítulos del Génesis, son muy provechosos estos libros de vulgarización, que, como el del ilustre profesor del gran Seminario de Luçon, ponen al alcance del público culto, con gran competencia y amenidad, una información completa sobre estos problemas que capacite al lector para valorar con precisión teológica las afirmaciones desconcertantes que oye en diversos sentidos. El libro

fué originalmente una serie de conferencias de un curso superior de Religión. Se tratan en él las cuestiones principales de los Orígenes, con gran sinceridad, mesura y prudencia, matizando cuidadosamente las frases cuando se llega a lo más espinoso y delicado de los problemas. Se estaba imprimiendo cuando apareció la *Humani Generis*. No necesitó el autor modificar nada. Sólo juzgó conveniente añadir una nota copiando las palabras del Papa, para reforzar más la censura con que concluía su estudio sobre el Poligenismo. Al final hay un capítulo también muy interesante de conclusiones pedagógicas sobre el modo de explicar el contenido de estos capítulos del Génesis a auditorios de diversa cultura, desde la Catequesis hasta los cursos superiores de Religión, de tal manera, que la enseñanza religiosa sea homogénea y progresiva, sin que suceda que tenga el hombre culto que desentenderse, no sin cierta molestia, de lo que desde un principio de su instrucción religiosa recibió sin ninguna discriminación junto con lo dogmático. Por todo lo dicho, juzgamos, pues, que el libro del Sr. Hauret realiza a maravilla el fin que se propuso el autor de vulgarizar estos problemas, y creemos que lo leerán con sumo agrado los que deseen informarse sobre estas cuestiones de los Orígenes.—J. Alonso, S. I.

Fernández, Andrés, S. J., *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías*. C. S. de I. C., Inst. Francisco Suárez (Madrid, 1950) XIX-460.

Eran ya conocidos los artículos del P. Fernández en "Bíblica" y en "Estudios Bíblicos" sobre diversas cuestiones debatidas en los libros de Esdras y Nehemías. Ahora nos ofrece un abundante y maduro comentario, tanto más de estimar cuanto que se tropezaba con esta laguna en los comentarios católicos modernos, tales como Cornely-Knabenbauer, Etudes Bibliques, Bonner-Bibel, por faltar todavía en ellos estos dos difíciles libros de la Escritura. En la Biblia de Pirot acaban de aparecer recientemente.

El volumen se presenta como el IV de la serie *Colectánea Bíblica*, cuya iniciativa se debió al P. Fernández, y también la apertura, con sus *Problemas de Topografía Palestinense*, aparecido en 1936. Después de un prólogo en que se refiere la suerte de un primer manuscrito mandado a la imprenta en 1936 y sorprendido por la guerra civil española, se dedican 47 páginas a las cuestiones introductorias. Sigue la traducción española, con el comentario, interrumpido a trozos por el 18 *Excursus*, donde se estudian de propósito las diversas cuestiones ya clásicas que se suscitan desde hace tiempo. La autenticidad de los diversos decretos..., la identidad o diversidad de Sesbasar y Zorobabel (inclinándose con cierta reserva por la identidad, p. 60), la cronología Esdras-Nehemías (reafirmándose en la posición tradicional que ya había defendido en artículos anteriores, y felicitándose, a juzgar por artículos recientemente aparecidos, de que la opinión contraria vaya perdiendo probabilidad, p. 217), etcétera. Sobre la enredada cuestión que plantea el pasaje Esdr 4, 6-24, el P. Fernández propone una hipótesis que no deja de tener bastante probabilidad, p. 119. Y así sucesivamente, las múltiples cuestiones que levantan los dos libros van desfilando en el Comentario o en los *Excursus*, planteadas y discutidas con diafanidad. La crítica textual no se indica aparte, sino dentro del Comentario. Hubiera sido de desear tal vez, que las palabras hebreas citadas se hubieran vocalizado, para más fácil lectura de todos. La impresión, excelente. No podemos, pues, menos de felicitarnos por el nuevo Comentario, con el que se da un nuevo impulso al movimiento bíblico en nuestra patria, en el que el P. Fernández es de los más beneméritos representantes.—J. Alonso, S. I.

OSTY, E., P. S. S., *Le Livre de la Sagesse.*—Les Editions du Cerf (París, 1950) 117.

Esta valiosa traducción forma parte de "La Sainte Bible traduite en français" bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Una breve introducción resume las cuestiones literarias y críticas que suelen tratarse a propósito de este libro del Antiguo Testamento. Ofrece particular interés el estudio que el autor esboza acerca de las influencias que el libro tuvo en los escritos del Nuevo Testamento. Se prueba de esta manera cómo, a pesar de no hallarse en el canon palestinense, y de no citarse explícitamente en ningún libro neotestamentario, fué con todo reconocido como inspirado ya desde los mismos tiempos apostólicos. El texto griego de que se ha servido el autor para su traducción está tomado de la edición crítica de Kahlfs.

Las notas que acompañan a la traducción son numerosas, de suerte que equivalen a un pequeño comentario. Son además muy prácticas, sobre todo por la abundancia de lugares paralelos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, con que ilustra sus explicaciones.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

BENOIT, P., O. P., *L'Evangile selon Saint Matthieu.*—Les Editions du Cerf (París, 1950) 173, 1 map.

Otro tomo de la "Sainte Bible traduite en français" que dirige la Escuela Bíblica de Jerusalén. Precede a la traducción una densa y erudita introducción, en la que después de analizar el plan general que ha seguido el autor del primer Evangelio, se estudian las fuentes de que se ha servido a la luz de una comparación bastante detallada entre Mateo y Marcos, y Mateo y Lucas. De esta comparación deduce el autor que el redactor griego del primer Evangelio conoció la tradición de una catequesis primitiva a través del Evangelio arameo y la ha reproducido de una manera más completa, ayudándose de los materiales que le ofrecía Marcos y del mismo Evangelio de Lucas, sobre todo en los discursos del Señor.

Al afrontar después el estudio de las relaciones entre el Evangelio arameo primitivo y su redacción griega en Mateo, advierte el autor en una nota que sus conclusiones hipotéticas son afirmaciones conjeturales y sujetas a revisión. La conclusión a que llega después de un breve análisis del primer Evangelio es que tal como lo poseemos en la redacción griega no puede ser considerado simple y puramente como una traducción del Evangelio arameo. Aunque presente la misma estructura fundamental y las mismas enseñanzas esenciales, ha sido mejorado y enriquecido con nuevos elementos aportados por el redactor griego. Y como al fin y al cabo esta redacción griega es la que reconoce la Iglesia como escritura canónica, hemos de creer que el redactor griego hizo su trabajo bajo la inspiración del Espíritu Santo. Sin negar que, efectivamente, el redactor griego pudo usar de alguna libertad para retocar el texto arameo de S. Mateo y que tuvo a la vista el Evangelio de S. Marcos y aun probablemente el de S. Lucas, nos parece con todo que el autor amplía excesivamente sus conclusiones. Si el texto arameo de S. Mateo le reducimos a una de tantas fuentes de que se valió el redactor griego para su trabajo, ¿podremos legítimamente afirmar, como consta por toda la tradición y por el magisterio de la Iglesia, que el primer Evangelio que hoy poseemos es obra de S. Mateo?

Las breves notas que acompañan a la traducción ilustran los textos

que pueden ofrecer alguna dificultad y suponen en el autor un conocimiento y estudio profundo de las cuestiones exegéticas.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

IGLESIAS, E., S. J., *El Salvador de los hombres. Comentarios al Evangelio de S. Lucas.* 2.ª edición.—Edit. Buena Prensa (México, 1950) 892.

Con el presente, reedita el veterano publicista P. Eduardo Iglesias otro riquísimo volumen de sus *lecciones sacras.* No las ofrece tal como debió pronunciarlas en los púlpitos, sino en forma más severa, de comentario breve, sin amaneramiento oratorio; si bien, a través de su exposición brillante, se adivina al orador sagrado de gran estilo, que tan buenos laureles ha conquistado para la heroica Iglesia de su país.

El fondo corresponde al de las demás obras del P. Iglesias, teólogo y escriturista de sólida formación y hombre de ingenio. En ésta quiere ser fiel a la predicación docente de la S. Escritura. Hace *exégesis pura,* sin preocupaciones de enseñanza moral directa. Pero como autor de imaginación que es, e indiscutible vigor de entendimiento, propone síntesis nuevas y sugiere enfoques de reconstrucción histórica muy originales.

En la obra presente, sin embargo, distinguimos objetividad y sobriedad, como si el autor no quisiera traicionar la serenidad clásica del Evangelio de San Lucas, que comenta. El estilo casi desaparece, para dejar campeante la idea en el enrejado de un comentario somero y documentado, sin recargamiento alguno de aparato crítico.

Tratándose de autor tan solvente como el P. Iglesias, estará de sobra recomendar este nuevo volumen a quienes se inquietan por la restauración depurada del género príncipe de la oratoria sagrada.—A. DE C.

DESCAMPS, ALBERT, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne.* (Dissert. in Univers. Lovaniensis, scr. II, t. 43).—E. Nauwelaerts (Louvain, 1950) 25,5 × 16,5 cm., XIX-335.

Se trata de una tesis para el grado de Maestro en la Facultad Teológica de Lovaina, presentada con todo el aparato científico moderno, que es más para especialistas que para el gran público, como el tema mismo dice.

La introducción es original, donde estudia el vocabulario bíblico de justicia y los principios bíblicos sobre la justificación. Puede orientar en la sistematización de la Teología bíblica.

Por vía preliminar estudia después la esperanza mesiánica de los justos del A. T. En la I. P. del libro estudia las manifestaciones iniciales de la justicia de Dios y de Cristo. En la II P., la respuesta del hombre a la justicia que Dios le ofrece: la fe o la incredulidad. En la III P. escatalógica pondera la suerte de los buenos y de los malos y la justicia de Dios en su manifestación histórica final.—J. LEAL, S. I.

BOVER, J. M., S. I., *Novi Testamenti Biblia graeca et latina critico apparatu aucta,* ed. altera.—C. S. de J. C., Inst. "Fr. Suárez".—(Madrid, 1950) LXXX-774.

No necesita esta meritísima obra del P. Bover nueva recensión, después de la que le dedicó esta revista al aparecer la primera edición

(t. 18 [1944] p. 559-560). Han seguido muy laudatorias recensiones en las revistas eclesiásticas nacionales: L. Brates, en "Estudios Bíblicos" (3[1944], 459-462); I. Errandonea, en "Razón y Fe" (129 [1944], 523); J. Leal, en "Archivo Teológico Granadino" (9 [1946] 277-279); T. Ayuso, en "Sefarad" (4 [1944] 199-204). Más recientemente el Dr. A. Gil Ulecia le dedicaba en "Estudios Bíblicos" (9 [1950] 237-240), casi por las fechas en que aparecía ya la segunda edición, una serie de consideraciones sobre el método seguido, y si el crítico le ponía algunos ligeros reparos, no regateaba entre tales minucias las sinceras alabanzas.

La Prensa extranjera se ocupó poco y tarde de esta obra, sin duda por haber aparecido en momentos poco propicios a su difusión. No obstante, escribía de ella el P. Julio Lebreton en "Etudes" (251 [1946], 133); St. Lyonnet en "Biblica" (29 [1948], 414-416), y la revista "Irenikon" (vol. 21 [1948], p. 108, firmado sólo con iniciales).

Merece consideración aparte por su alejamiento local y religioso, y por la sinceridad de sus elogios el artículo, más que recensión, que le dedicó Frederik C. Grant (*A new greek-latin new Testament*: "Anglican Theological Review" 29 [1947], p. 247-250). Al lamentar el retraso con que les llegaba el tomito, decía que éste había sido para ellos "una de las grandes sorpresas que habían seguido a la guerra", prez de la exégesis católico-romana ("This edition... is a great credit to Roman Catholic biblical scholarship") y digno sucesor del famoso texto griego complutense de 1514.

Esta feliz acogida del nuevo texto viene también confirmada por el rápido agotarse de la primera edición. Han sido particularmente alabados en ella sus magníficos "Prolegomena", de tan certera orientación (así, v. gr., Grant), la simplificación y a la vez la riqueza del aparato, que nos da una síntesis del sentir de los críticos neotestamentarios, y aun la misma elegancia editorial.

Esta segunda edición ha dejado el griego sin alterar, a no ser en las escasas erratas que se habían deslizado. Cabría quizás haber dado lugar a algunas variantes, como insinuaban Lyonnet y Gil Ulecia en sus recensiones. Pero esto hubiera sido una minucia insignificante y aun problemática a juicio del autor. Lo que hubiera podido dar una revolución más fundamental a la obra son los nuevos hallazgos de papiros, con sus sorpresas, que pueden modificar un poco el valor y antigüedad de ciertas lecciones variantes, principalmente las llamadas antioquenas. El adjudicar a este material su debido valor hubiera impuesto un trabajo, no predominantemente *resultante*, como el de la primera edición, dando sólo las variantes en que los críticos no están de acuerde entre sí; sino un previo examen de esas nuevas lecciones, con miras a su recta clasificación. Siendo este trabajo largo y arduo, se ha preferido de momento reimprimir el texto griego de la edición anterior.

Más fácil era la introducción de otras mejoras en el texto latino: cambio de ortografía, mayor claridad en la puntuación, según los usos actuales, y sobre todo la adición de lugares paralelos, echados de menos no sólo por los críticos de la edición, sino por los mismos utentes.

Auguramos a esta edición una extensión mayor aun que la tuvo la anterior, ya que la dificultad de comunicaciones postales con el extranjero, por la segunda guerra europea, hizo que esta obra no superase apenas los linderos patrios; como es de esperar y se lo merece.—Félix Puzo, S. I.

RUIZ BUENO, DANIEL, Padres Apostólicos. Texto bilingüe completo. *La Didaché. Cartas de San Clemente Romano. Cartas de San Ignacio Mártir. Carta y martirio de San Policarpo. Carta de Bernabé. Discurso a Diogneto. Fragmentos de Papías. El pastor de Hermas.*—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1950) VII-1030.

Es, sin disputa, uno de los volúmenes más valiosos y significativos de la BAC. Por vez primera en él editan prensas españolas el texto original griego de los Padres Apostólicos, juntamente con una gallarda traducción castellana. Esta es la sustancia de la obra, y este es su mérito principal. A la traducción preceden amplios estudios introductorios, que encuadran la personalidad respectiva en su ambiente histórico y doctrinal, y valoran la aportación de cada uno de ellos a la historia de los dogmas. No era lo ordinario ver en castellano tan dilatadas exposiciones patrísticas.

Edición bilingüe, trilingüe a veces, ya que en ocasiones también se intercala el texto de alguna antigua versión latina.

Ampliando el margen de Padres Apostólicos, según Funk-Bihlmeyer, incluye también entre ellos la *Carta a Diogneto*—no me parece acertado llamarla *Discurso*—, a pesar de que los modernos patrólogos, Altaner (*Patrologie*, 1950, p. 102), J. Quasten (*Patrology*, Utrecht, Bruselas, 1950, p. 248) y otros, la colocan entre los apologistas, y la fechan a principios del siglo III, como dependiente del *Adv. Haer.* de San Ireneo.

Este punto nos lleva como por la mano a otros más fundamentales. El autor hace suya la tesis de Andriessen, que identifica la *Carta a Diogneto* con la *Apología* de Quadrato, de principios del siglo II. Pero todavía no se puede dar por aceptada esta solución: pueden verse las observaciones de dom D. Botte en el BullThAncMéd, 5, n. 833-834. Varias veces llama "Ps. Atanasio" al autor del *De virginitate;* sin embargo, hoy los patrólogos tienen la obra por genuinamente atanasiana, según las últimas investigaciones (cf. Altaner, *Patrologie*, 1950, p. 234). Para apreciar el valor de quien ahora de nuevo plantea la cuestión sobre la autenticidad de las *Cartas* de San Ignacio Mártir, conviene tener presente que *Delafosse* es un seudónimo del apóstata Turmel.—JOSÉ MADOZ, S. I.

O'MEARA, JOHN J., *St. Agustine against the Academics*, translated and annotated by... (Ancient Christian Writers, n. 12).—The Newman Press (Westminster, Maryland, 1950) 213.

De sumo interés es el nuevo volumen de la acreditada Colección patrística de la Universidad Católica de Wáshington. El *Contra Academicos*, de San Agustín, uno de sus primeros escritos, es buen reflejo de los Diálogos de Casiciaco. La introducción, que precede a esta excelente traducción, anotada y documentada, hace en primer lugar una presentación sucinta de los interlocutores. Sigue luego una exposición de las relaciones entre la obra agustiniana y los *Academica* de Cicerón, y un breve sumario de aquélla.

Hecha después mención de la reciente controversia sobre el valor del testimonio de las confesiones y del estado de ánimo de San Agustín en los años 386-400, el autor sostiene que la conversión de Agustín, descrita en las Confesiones, fué plena y sincera; pero el neófito estaba aún penetrado de neoplatonismo, y reconocía dos autoridades: la de la Iglesia, que presentaba los misterios de la fe, y la de la explanación racional de los neoplatónicos, que ofrecía la inteligencia; no cabía oposición entre ellas,

ya que Dios es la fuente de ambas. Porfirio y Plotino están representados en el *Contra Academicos*. En estos diálogos el elemento de ficción no es despreciable; pero también tienen su elemento histórico.

Tómase como base el texto de Knöll en el CSEL, 63. Preciosas son las notas (p. 155-199), de orden filológico e histórico.—J. Madoz, S. I.

Courcelle, Pierre, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin.*— E. de Boccard (París, 1950) 8.°, 299.

Sabido es el problema existente en torno al relato de las *Confesiones* de San Agustín sobre su conversión. ¿Habría esquematizado el santo su relato presentando el caso de su conversión lenta como una ruptura repentina con el pasado? ¿Cómo conciliar los dos personajes allí manifiestos: el penitente arrepentido, de las *Confesiones*, y el filósofo fría y serenamente especulativo de los *Diálogos?* ¿Habrá que tachar de insincero, con Gourdón, el emocionante relato? ¿Habríase reducido el caso a una primera adhesión al platonismo, seguida paulatinamente, años más tarde, de la conversión plena al Catolicismo? Las tentativas de solución se multiplican; y los nombres de Harnack, Boissier, Alfaric, Gilson, Holl, Boyer, Wundt, Marrou, etc., alternan en el debate.

El mérito de la presente obra estriba principalmente en el método: sobre el valor del examen doctrinal interno se añade el análisis filológico de los textos; y a los factores representados en los *Diálogos* y las *Confesiones* se suman otros múltiples datos entresacados de la aportación autobiográfica existente en los restantes escritos de San Agustín. Con esto se transporta el problema del plano doctrinal al filológico, y se abre una ruta nueva y atinadísima para la solución.

Las líneas generales de la discusión son firmes y orientadoras: I. Agustín biógrafo; II. Agustín separado del catolicismo; II. Ante los Sermones de San Ambrosio: descubrimiento del neoplatonismo cristiano; IV. Progresos doctrinales; V. La escena del jardín de Milán y sus consecuencias VI. El bautismo y sus consecuencias; VII. Juicios sobre las *Confesiones*.

La exposición se llena con la amplitud de fuentes prometida, con el análisis de fino y penetrante rigor a que nos tiene acostumbrados P. C., y con el equilibrio y serenidad de juicio en él reconocidos.

Y los resultados no pueden ser más importantes. El más llamativo, fundamental para la solución agustiniana, y que P. C. deja bien asentado, es el hecho de que San Ambrosio estaba profundamente influído por el neoplatonismo, y que públicamente profesó doctrinas penetradas de esta tendencia: sus Sermones *De Isaac vel anima*, y *De bono mortis*, utilizan páginas enteras de Plotino, doctrinas fundamentales de las *Enéadas*, sobre el soberano bien, el origen del mal, la ascensión del alma hacia Dios hasta el éxtasis, etc. Aun el *De regressu animae* de Porfirio parece haber sido conocido por San Ambrosio.

Con esta formación, en la enseñanza de San Ambrosio, cristianismo y neoplatonismo estaban íntimamente ligados. Y este resultado esclarece con nueva luz el problema en la conversión de San Agustín: la alternativa planteada en su conversión: neoplatonismo o cristianismo, no tiene razón de ser. San Agustín había escuchado los Sermones "neoplatónicos" de San Ambrosio. San Agustín, así iniciado, se informa inmediatamente en el filósofo milanés Malio Teodoro, a la vez cristiano y neoplatónico.

Bien se ve cómo con esta solución puede esclarecerse el relato de las *Confesiones*: éste reposa sobre recuerdos autobiográficos de acontecimien-

tos reales. Ciertos desarrollos de orden lírico o doctrinal no desfiguran el carácter histórico de la narración.

Es posible que no todos los lectores admitan la interpretación simbólicoliteraria que se da a la escena del jardín; ni la lectura, con el *Sessorianus*, de "*divina* domo", en vez "de *vicina* domo". Tal vez rechacen también algún otro detalle de interpretación. Pero todos habrán de confesar que, por la novedad y acierto del método, por el rigor del análisis filológico y la amplitud de documentación, serenamente interpretada, la obra de P. C. constituye un nuevo punto de partida, excelentemente inaugurado, para los investigadores de San Agustín.—José Madoz, S. I.

Alonso Muñoyerro, Excmo. Sr. D. Luis, *Moral médica en los sacramentos de la Iglesia*. 3.ª edic.—Edic. FAX (Madrid, 1951) 384.

"Y llegamos a la tercera edición. Año 1950. Un favor más que agradecer a médicos y sacerdotes". Así, con esta modestia sincera, que se revela en muchas otras páginas del libro, nos dedica el Excmo. S. Arzobispo de Sión su excelente *Moral médica en los sacramentos*, como quien recibe un honor en ser leído. Al revés. El nos hace un obsequio, que nosotros no sabremos agradecer bastante ni estimar como se merece. Porque, como lo ha testimoniado el público de la manera más expresiva, agotando en breve dos ediciones, esta obra de Mons. Muñoyerro es en su género lo más valioso que poseemos para el conocimiento teórico y solución práctica de las cuestiones médico-morales que se presentan en la administración de los sacramentos. No todas, ciertamente, pero sí muchas de las dudas y discusiones que sobre estas materias se plantean entre la gente, se encuentran recogidas, explanadas y solucionadas en este libro.

Los seis primeros capítulos de la obra exponen sistemáticamente, siguiendo el orden de los sacramentos, excluída la confirmación, los temas principales que interesan conjuntamente a la medicina y a la moral, extendiéndose más en el bautismo y el matrimonio. En el primero de estos sacramentos estudia los problemas más destacados que se presentan alrededor del bautismo de urgencia a recién nacidos en malas condiciones, a fetos abortivos, a los que luchan inútilmente por salir a luz, a los que están encerrados en el claustro materno de una mujer que muere, a los monstruos; y en el último, del matrimonio, explana como cuestiones previas las de la continencia y los impedimentos para contraerlo, señala luego el criterio cristiano que dirige la tutela médica de la procreación, rechaza el maltusianismo y el aborto, para terminar enjuiciando la continencia periódica y la fecundación artificial. La claridad de la exposición es notable, y la presentación de cada punto bajo un epígrafe destacado y bien escogido, contribuye mucho a seguir sin dificultad el contenido de la obra.

El capítulo séptimo, que forma una cuarta parte del total del libro, nos presenta un amplio estudio de las enfermedades mentales, con el artículo segundo descriptivo y los otros dos ricos en doctrina sobre la responsabilidad de esta clase de enfermos y sobre la administración de sacramentos a los mismos.

Esta tercera edición añade a la segunda muchos datos nuevos, que con ejemplar diligencia recoge su autor en las actas de congresos y academias, en conferencias, revistas y libros, en la legislación civil, en las resoluciones de las Congregaciones romanas y en las declaraciones doctrinales del Romano Pontífice.

Si se nos permiten algunas apreciaciones particulares en puntos discutibles, por si pueden contribuir al perfeccionamiento de la obra, en

caso de que parezcan dignas de tomarse en cuenta, indicaremos principalmente las siguientes: por lo que se refiere a los lavados gástricos y unturas (n. 76, d. e) opinaríamos que tanto como al concepto fisiológico de nutrición hay que atender al vulgar de comida o bebida, para autorizar o prohibir la sagrada comunión a los que están sometidos a ciertos tratamientos, y que en definitiva se puede ser algo más amplio en las soluciones favorables; varias aplicaciones o ejemplos de irregularidades por defecto corporal nos parecen un tanto anacrónicas o demostrativas de un criterio excesivamente riguroso, v. gr., las que se refieren a la falta de un ojo, a la sordera, etc., ya que la norma de exclusión la da el c. 984, 2.° fijándose taxativamente en la seguridad y decencia, que deben interpretarse en sentido estricto; lo que se dice en el n. 110 c sobre la transplantación, admitiendo como probablemente lícita la de un miembro u órgano a favor de tercera persona, nos parece que requiere argumentos más fuertes que el invocado por Vermeersch, pues tal vez éste no está muy conforme con unas palabras de Pío XII, que reproduce Mons. Muñoyerro en la pág. 188, ni con la razón metafísica que allí se apunta y parece dejar escasa probabilidad a esa opinión, al menos en cuanto no presente otros argumentos; en cuanto a la moralidad de la intervención quirúrgica para extirpar lo que se duda si es tumor o saco fetal, que se discute en el n. 137 B, creemos acertada la solución en cuanto se funda en la índole de la acción que hace del eventual aborto un efecto lícitamente *permitido;* pero veríamos dificultad en apoyar esta sentencia en la aplicación del probabilismo, ya que la falta de sujeto *cierto* de derecho es sólo probable, y por consiguiente se acepta el riesgo de violar un derecho cierto, como lo es el del niño, si existe.

El criterio seguro del autor ha recibido en recientes enseñanzas pontificias confirmaciones indiscutibles en puntos tan delicados e importantes como el de la práctica del oginoísmo y la ilicitud de la fecundación artificial. En posteriores ediciones se podrán abreviar acaso las páginas que se dedican al primer tema, después del discurso pontificio a las comadronas; y en cuanto al segundo, acaso una modestia y delicadeza excesiva con otras opiniones, le ha hecho conservar lo que había escrito en la edición anterior, cuando la doctrina del Papa permite hablar algo más categóricamente.

Hemos notado antes la claridad de conceptos que resplandece en toda la obra, y lo mismo hay que decir de la expresión. Sin embargo, en algún que otro pasaje creemos que cabría puntualizar algo más el pensamiento. Como particularmente delicada, llamamos la atención sobre esta frase del n. 109, 2, que en su generalidad nos parece menos exacta: "El empleo de medios preventivos, de suyo, no implica malicia ni la añade nueva al acto carnal ilícito". Hay, sin duda, preventivos que añaden nueva malicia a tales actos.

Cuando se termina una recensión con observaciones, el lector superficial puede creer que la obra juzgada es defectuosa. Semejante impresión, que en otros casos podrá responder a la realidad, en el presente sería equivocada. Si tuviésemos alguna parte de razón en las insinuaciones que hemos hecho, eso demostraría una vez más que las obras de los hombres son imperfectas; pero, pagado este tributo a la limitación humana, el libro del Excmo. Sr. Arzobispo de Sión es de maestro, y mucho tenemos que aprender en él sacerdotes, médicos y católicos todos, que queramos tener sólida cultura religiosa y moral.—M. Zalba, S. I.

DOOLEY, W. J., *Marriage according to St. Ambrose*.—The catholic University of America Press (Wáshington, 1948).

El título del libro expresa bien su contenido. Consultando los diversos escritos de S. Ambrosio, el autor de esta monografía expone, en 10 capítulos bien ordenados y notablemente claros, las ideas principales del Santo Doctor sobre el matrimonio.

Iniciado en el estudio del derecho y experimentado en su aplicación por los oficios civiles que desempeñara en su juventud, S. Ambrosio era uno de los SS. Padres que mejor pudieron contraponer en su doctrina el ideal cristiano al concepto pagano del matrimonio. Sin embargo no entraban en su sistema las disquisiciones y razonamientos profundos, sino que más bien echaba mano de los ejemplos y dichos de la Escritura, para confirmar sus afirmaciones doctrinales con un método muy positivo.

No escribió expresamente para casados o nupturientes; sus ideas sobre este particular hay que buscarlas y ordenarlas en diferentes tratados o discursos y en su correspondencia. Dooley lo hace así, y sistematiza el resultado de su búsqueda bajo los siguientes epígrafes de los capítulos: concepto de S. Ambrosio sobre el matrimonio; el matrimonio camino de salvación; matrimonio y amor conyugal; matrimonio y castidad; la paternidad, deberes recíprocos entre padres e hijos, afecto mutuo, la felicidad del hogar; matrimonios mixtos; indisolubilidad y divorcio; viudez y segundas nupcias; adulterio; virginidad.

Generalmente el autor de esta tesis deja hablar a S. Ambrosio, limitando su intervención a la búsqueda de textos y al comentario ilustrativo, enriquecido a veces con ciertas consideraciones, sencillas y claras, que entrelacen unas ideas con otras o preparen el paso de un concepto al siguiente. A veces aduce paralelos oportunos de otros SS. Padres o valoriza más el testimonio de S. Ambrosio, con el comentario de algún patrólogo, historiador o especialista del punto en cuestión, con buen conocimiento de la literatura pertinente, que presenta desde las primeras páginas.

La tesis de Dooley demuestra que S. Ambrosio tuvo concepto exacto del matrimonio cristiano, como contrato consensual elevado a la dignidad de sacramento, que no requiere para su existencia las relaciones conyugales, aunque la procreación es su primera finalidad, antes que el remedio de la concupiscencia. El matrimonio es para los casados una vía de salvación, provisto de gracias celestiales, en el que la esposa tiene un papel similar al de la Iglesia y el esposo al de Cristo, en recíproco amor, armonía y conyugal castidad. En él tienen que cumplir sus deberes particulares, respetando la vida del hijo aun no nacido, y educándolo debidamente después que haya visto la luz. Entre los impedimentos para el matrimonio, no menciona sino los de consanguinidad y diferencia de religión. En cuanto al divorcio, no lo admite perfecto ni por el adulterio, y lo ve condenado tanto por la ley natural como por la divina y lleno de inconvenientes. Como otros Padres, mira con prevención las segundas nupcias, aunque no las condena. Doctor de la virginidad, como se le ha llamado, el libro termina con un capítulo sobre esta virtud, en el que Dooley recoge las ideas de S. Ambrosio sobre este estado, comparándolo con el del matrimonio y enalteciéndolo sobre el mismo, aunque no por eso desestime este último.—M. Z.

SURBLED, J., *La moral en sus relaciones con la medicina*, 2.ª ed.—Edit. Litúrgica Española, Av. José Antonio, 581 (Barcelona, 1950) 743.

El criterio netamente católico del Dr. Surbled y el servicio que prestó a la moral con este libro fueron universalmente reconocidos y elogiados por la crítica al publicarse la primera edición española a cargo del Dr. A. de Soroa. Nos creemos, pues, dispensados de repetirlos. Supo exponer clara, digna y objetivamente los datos de la medicina y de la higiene en sus relaciones con la moral, y el resultado de esa exposición fué una prueba más de que la moral cristiana es perfectamente razonable en sus exigencias y de que no está en colisión, sino en perfecta armonía, con los postulados de la medicina y de la higiene.

Tampoco es necesario ponderar otra vez la abundancia de datos reunidos por el Dr. Surbled acerca de la vida sexual, orgánica y psicosensible, con un criterio recto y con una asociación no frecuente de conocimientos médicos y jurídico-teológicos, aunque éstos no siempre logran la debida precisión y rigor técnico.

En previsión de nuevas ediciones, que mucho deseamos, pues se lo merece la calidad del libro, nos permitiríamos hacer algunas observaciones que pudieran contribuir a mejorarlo en cuestiones de detalle.

No estaría mal una revisión cuidadosa de los conceptos para armonizar mejor entre sí algunas afirmaciones, o llegar en el razonamiento a las últimas causas, que serían las verdaderamente probativas de afirmaciones por lo demás acertadas, o corregir algunas inexactitudes, o añadir nuevos datos conforme a las investigaciones o aportaciones posteriores a la obra original del Dr. Surbled.

Así, por ejemplo, en la pág. 73 dice que la mujer privada del útero, y sobre todo de la vagina, es incapaz para la unión sexual, e inepta para el matrimonio; en la pág. 245, las circunstancias en que se manifiesta la impotencia de la mujer son las dos referidas antes y, además, la ausencia de ovarios y de trompas; en la pág. 246 se afirma, en conformidad con la pág. 73, que la misma ausencia de los ovarios, en el sentido teológico, no constituye una causa de impotencia, y da como razón que "la frigidez femenina no pone obstáculo alguno a las relaciones, y porque... la mujer castrada... sigue siendo sensible al placer venéreo y a las relaciones conyugales" [1]. En la pág. 272 deduce del fin primario del matrimonio que deben suspenderse las relaciones coyugales "durante la evolución del producto mientras dura todo el embarazo", afirmación que, no obstante las consideraciones contrarias que recoge en ese capítulo bastante oscuro, fluctuante y doctrinalmente demasiado rígido, vuelve a proponer como conclusión final: "salvo los casos excepcionales en que la incontinencia de uno u otro cónyuge fuese un peligro, todas las relaciones deben ser suspendidas durante el embarazo".

De igual modo se deberían atender nuevas aportaciones en muchos pasajes del libro; v. gr.: en las referentes a la fecundación artificial, días agenésicos, determinación del sexo, vasectomía, experimentación fisiológica, etc. Es natural que produzca cierta desilusión a los lectores el no encontrar en un libro editado en 1950 nada nuevo respecto a la vasectomía de los varones en relación con el impedimento de impotencia para el matrimonio, o el leer que "es intento inútil y hasta pueril querer encontrar en las doctrinas de la Iglesia una condenación expresa de la fecundación artificial" (aunque él mismo menciona la de 1897), y más dan-

---

1 Con semejante imprecisión había dicho en la pág. 73 que la ausencia de ovarios no es impedimento dirimente del matrimonio, porque no priva "del fin secundario y suficiente, que... es la satisfacción de la concupiscencia".

do como razón que "tiene en la práctica pocos adictos" (!); y puesto que de fecundación artificial hablamos, las declaraciones de Pío XII en 1949 hubieran podido hacer un poco más circunspecta la afirmación de que "la fecundación artificial impropiamente dicha en cualquiera de sus clases es lícita, si existe un motivo razonable", pues la segunda forma que él menciona no la aprueban todos los moralistas. Como tampoco obtendrá sin regateos su beneplácito en cuanto a la facilidad con que supone que se puede intervenir en un embarazo extrauterino.

Pero estas observaciones no perjudican en nada la sustancia de esta obra de gran utilidad.—M. ZALBA, S. I.

YANGUAS, AURELIUS, S. I., *Commentarius in quasdam Sti. Officii normas de agendi ratione confessariorum circa VI Decalogi praeceptum.*—Librería del Sagrado Corazón (Salamanca, 1948) 52.

El P. Yanguas ha hecho un excelente servicio a los sacerdotes todos, en especial a los profesores de Moral y confesores, publicando en forma de opúsculo este comentario, aparecido por primera vez en la "Revista de Derecho Canónico". (Mayo-agosto, 1947.)

Con él ha facilitado la lectura de las "Normas dadas por el Santo Oficio" sobre materia de tanta trascendencia pastoral, ya que no fueron publicadas en AAS, sino dirigidas a los Ordinarios, y además ha ofrecido un comentario de ellas, en verdad acabado desde todo punto de vista.

Sobresale en el mismo la prudencia y modo casto de explicar tales materias, como encarga la Santa Iglesia, usando la lengua latina y maneras de decir algo veladas, si bien suficientemente claras; el criterio doctrinal seguro, sacado de los recientes documentos pontificios; el carácter pastoral práctico, exponiendo en forma concreta y particular cuanto ha de tener presente el confesor en tan difícil ministerio: todo ello siempre bien fundado y razonado. Añádanse a tan excelentes cualidades del opúsculo el ser, dentro de su brevedad, un tratadito bien completo no ya tan sólo de lo que se refiere al sexto precepto, sino aun de las otras obligaciones del confesor.—J. M.ª M., S. I.

BON, HENRI, *La muerte y sus problemas.* Trad. por José María Bernáldez. (Colección "Psicología. Medicina. Pastoral". Vol. III).—Edic. FAX, Zurbano, 80. (Madrid, 1950) 236, 20 × 14 cms.

El Dr. Bon, conocido en España desde 1942 por su obra *Compendio de medicina católica,* traducida al castellano por el Dr. D. Sánchez de Rivera y publicada por FAX, ofrece ahora a *sus colegas* (Prólogo, pág. 5) otra otra interesante: *La muerte y sus problemas.* Aunque dedicada a los médicos, no deja de tener gran interés para todos los hombres. Porque ¿a quién no interesa recoger los opimos frutos que pueden obtenerse del recuerdo de la muerte y de un conocimiento más profundo y exacto de sus problemas, circunstancias y efectos?

El clarísimo autor estudia la muerte de un modo, puede decirse, completo, puesto que la considera desde el punto de vista biológico, fisiológico, filosófico y teológico.

Los capítulos II, III y VI, aunque interesantes para todos, tienen, no obstante, singular importancia para los sacerdotes. En el capítulo último citado trata de los efectos jurídicos y sacramentales en la hora de la muerte; y en los otros dos, de las diversas clases de agonía, en los que se delatan muchos casos dignos de estudio de parte del sacerdote.

Son también problemas que merecen la atención de todos: la muerte fisiológica, aparente, relativa y real (c. IV); la hora de la muerte (c. V); los homicidios del médico y los homicidios médicos de los no médicos (cc. VII-VIII); las resurrecciones, el cuerpo y el alma después de la muerte, el destino del principio vital, el fin del mundo y la resurrección final (cc. IX-XVI). *La muerte,* concluye el Dr. Bon, *no es un fin, sino una metamorfosis que, completada con otra, la resurrección final, conduce a la vida en toda su perfección.*

El distinguido autor expone el contenido de su obra con tal claridad, que puede ser seguido en sus razonamientos con facilidad, a pesar de la dificultad intrínseca de la materia y de las muchísimas cuestiones agitadas sobre ella, mostrándose muy versado, no sólo en su arte médica, sino también en las disciplinas filosóficas y teológicas.

Sin embargo, en el cap. XIII, al tratar el problema de las *percepciones sensibles* del alma separada del cuerpo, nos parece que la frase *percepciones sensibles,* sin más explicaciones ni declaraciones, puede dar lugar a confusión, porque podría entenderse en el sentido de que el alma experimentaba en sí *sensaciones propiamente sensibles,* la cual, siendo espíritu separado, no puede tenerlas. Otra cosa es que los objetos sensibles puedan causar impresiones en el alma separada, como sin duda las causan en los ángeles, aunque en ella se reciban de un modo espiritual, según el axioma: "*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*".

Esto no impide que recomendemos con vivo interés esta obra, cuyo mérito y utilidad reconocemos gustosos.—A. YANGUAS, S. J.

GAMBERONI, JOHANN, PBRO., *Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern.* Grundsätzliches nach den Moralisten von der Mitte des 16. bis zur des 17. Jahrhunderts.—Buchandlung und Buchdruckerei A. Weger (Brixen, 1950) XII-160.

Se trata de la tesis doctoral que el autor defendió en la Pontificia Universidad Gregoriana, bajo la dirección del P. Pelster, S. J. El tema no deja de ser interesante bajo varios aspectos que presenta: participación o comunión con los herejes en orden a testamentos, contratos, etcétera. Asimismo eran frecuentes las discusiones de los moralistas acerca de la obligación de evitar el trato con los herejes excomulgados o cuando no constaba de la excomunicación; si se podía comulgar en las Misas celebradas por sacerdotes sospechosos de herejía o cisma, confesar con ellos, etc.

El autor, pues, examina las opiniones de los doctores principales de los cien años que abarca la mitad del s. XVI a la mitad del XVII. Con esto la tesis doctoral se divide en dos partes bien marcadas: la primera expone las opiniones de cada uno de los principales autores examinados, ofreciendo una síntesis de sus doctrinas; la segunda asienta los principios doctrinales que pueden deducirse de los escritores de aquella época.

La base de la argumentación era la Constitución "Ad vitanda" del Concilio de Basilea, que tuvo extraordinaria importancia práctica al desbordarse el protestantismo europeo. Los teólogos españoles ocuparon un lugar de preferencia en la cuestión debatida, precisamente por el cuidado que en España se tenía de conservar intacta de contaminaciones la pureza de la fe. Esta tesis pone de manifiesto, por una parte, la intransigencia de la ortodoxia, y por otra, la caridad de la Iglesia para con los herejes.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

HANSSENS, J. MIGUEL, S. J., *Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia.* (Studi e Testi, 138-140.)—Biblioteca Apostólica Vaticana (Città del Vaticano, 1948-1950), 3 t., 389, 580 y 485.

La acreditada colección de *Studi e Testi*, de la Biblioteca Apostólica Vaticana ha enriquecido la serie de volúmenes con estos tres de las Obras Litúrgicas de Amalario, publicadas por el P. Hanssens, S. J., profesor de la Universidad Gregoriana.

El vol. I tiene una larga Introducción y la *Opera Minora;* el II, el *Liber Officialis*, y el III, el *Liber de Ordine Antiphonarii,* las *Eclogae de Ordine Romano,* y dos *apéndices* a los tomos I y II. Termina, finalmente, con los índices.

El P. Hanssens merece los más sinceros parabienes por su obra, que llamaríamos ingente a boca llena. La Intrducción, de 224 páginas, es una obra maestra de investigación crítica y precisión atinada. Comienza con una escogida y exhaustiva bibliografía la recensión de los libros litúrgicos mencionados en el decurso de la obra y el catálogo completo de los manuscritos consultados y confrontados minuciosamente para la confección de la edición definitiva de las obras de Amalario; su número alcanza la abrumadora cifra de 162 códices. En dos partes divide luego la materia de la Introducción: la vida y obra de Amalario, y el estudio de cada uno de sus escritos litúrgicos. En cuanto a la vida, examina concienzudamente los argumentos aducidos en favor de dos Amalarios contemporáneos, uno Obispo de Tréveris, y el otro de Lión, y concluye que no existió más que un Amalario, el cual poseyó sucesivamente ambas sedes. Los argumentos y razones aducidos por el P. Hanssens en favor de la identidad de los Amalarios creemos que son decisivos, o por lo menos, su opinión tendrá que ser tenida en consideración de quien quiera en adelante investigar sobre semejante asunto.

Con no menor erudición, pasa luego el autor a examinar minuciosamente las diversas obras litúrgicas atribuídas a Amalario, para discernir su verdadera paternidad. La descripción de códices, determinación de familias y selección de texto responde a las mayores exigencias de la crítica moderna, y nadie podrá dejar de admirar la extraordinaria meticulosidad del P. Hanssens y su invicta laboriosidad y paciencia. Numerosos esquemas y claros cuadros sinópticos acaban de valorar el mérito, ya de suyo incalculable, de su labor benemérita.

El *texto* aparece también con el ornato de los grandes y mejores aparatos críticos: cada página tiene tres series de composición: texto, citas de la Escritura, citas de otros autores, aparato crítico. Dada la diversidad de códices, se hacían a las veces difíciles las anotaciones al aparato crítico, por lo cual en el tomo III ha adoptado el autor por colocar a veces en cuadros sinópticos, a manera de lugares paralelos, los diferentes códices o familias de ellos; tal ocurre en el *Antiphonario.*

A un libro presentado con tal lujo de crítica y erudición especializada no le podía faltar el auxilio de índices adecuados; y también aquí el P. Hanssens da muestras de su tenacidad en el trabajo y paciencia admirable. No puede exigirse más abundancia de materia en los índices. Estos son cuatro: 1, de documentos, que comprenden Escritura Sagrada, escritores sagrados y profanos, libros litúrgicos. 2, de fórmulas o principios de antífonas, himnos, libros, etc. 3, filológico. 4, de materias litúrgicas. En conjunto, ocupan 160 páginas.

Cuantas alabanzas se tributen al trabajo del P. Hanssens serán pocas. Es un modelo de edición crítica, de laboriosidad en la composición, tenacidad en el trabajo y serenidad de criterio. Difícilmente podrá ya añadirse nada a lo que el P. Hanssens ha escrito en sus tres tomos, y Ama-

lario puede estar satisfecho de haber hallado el hombre que con cariño y trabajo ha dejado una edición definitiva de sus obras.—FRANCISCO DE P. SOLÁ S. J.

GÓMEZ, JUAN JOSÉ, O. F. M., *Vesperal Romano Festivo, en latín y castellano.* Versión y ordenación. Pról. del R. P Miguel Altisent, Sch. P.—Luis Gili (Barcelona, 1950) XXXII-286.

Pío XII recomendó el Canto de las Vísperas en las iglesias, a fin de que el pueblo se vaya asociando a los oficios y rezos litúrgicos; y aunque no se prescribió como medio único para el fomento de la piedad, sin embargo no hay duda de que su uso ha de ir educando a los fieles en las verdaderas prácticas litúrgicas.

Para responder a estos anhelos del Sumo Pontífice, la editorial Luis Gili de Barcelona ha lanzado al público un librito manual, en papel biblia, manejable, de excelente presentación y tamaño reducido, que se presta admirablemente para el cometido que pretende.

Una breve introducción histórica sobre el Oficio divino y sus Horas sitúa a los fieles en condición de poder mejor saborear el contenido litúrgico de los cantos religiosos de las Vísperas. Lo que podríamos llamar el texto, lo constituyen las antífonas, salmos, etc., de las Vísperas del domingo y de todas las festividades del año; para mejor ordenarlo se distribuyen en esta forma: *Ordinario de las Vísperas,* con el texto propio de las Vísperas del domingo (incluídas las antífonas finales de la Virgen); salmos del domingo y fiestas; tonos de los salmos. Sigue luego el *Propio del Tiempo,* que comprende todas las Dominicas; *Propio de los Santos;* y, finalmente, las *Completas* de domingos y fiestas.

Muy acertado ha estado el editor al añadir los *Salmos y Cánticos* según la nueva traducción, de manera que el presente Vesperal sirve para todos los lugares, aun aquellos que hayan adoptado el nuevo Salterio.

La notación gregoriana es esmerada, como toda la presentación de la obra, que vale la pena de que se difunda entre los fieles amantes de la vida litúrgica y de la participación en la actividad parroquial.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

JETTÉ, FERNAND, O. M. I., *Qu'est-ce que la Missiologie? De l'unité scientifique en Missiologie.*—Publications de l'Institute de Missiologie de l'Université d'Ottawa (Ottawa, 1950) 195 × 125 mm., 179.

No es un Manual más de Misonología, sino una tesis para doctorado en teología de la Universidad de Ottawa, en el Canadá, que trata de entroncar la ciencia de las misiones católicas con la teología misionera. El estudio se desarrolla en cinco capítulos, donde se va pasando revista a la misión como objeto de conocimiento teológico, de conocimiento científico y sapiencial en teología, y como objeto de especialización teológica; al fin se dedica un capítulo al método en misionología y al misionólogo.

No trate el lector de buscar aquí nada de lo relativo a la historia de las misiones católicas, o al derecho misional, y menos de los diversos problemas que en este campo surgen, como de adaptación, clero indígena, o actividades apostólicas propias del campo de misión, y de las soluciones que dichos problemas han recibido o pueden recibir. El autor se ciñe a la metafísica de la ciencia misionera, y sus conclusiones son sólidas y bien documentadas.—F. MATEOS, S. I.

LLORCA, BERNARDINO, S. I., *Historia de la Iglesia Católica.* Tomo I. *Edad Antigua* (1-681). *La Iglesia en el Mundo Grecorromano.*—Biblioteca de Autores Cristianos [tomo 54], (Madrid, 1950) 195 × 125 mm., XXXII, 961, con varios grabados.

¡Gracias a Dios que aparece una Historia General de la Iglesia, concebida y escrita en castellano! Hartos estamos ya de traducciones extranjeras, donde fácilmente nos venden lo propio y nacional como universal, y donde, lo que es más sensible, hay que llenar el textó de notas, para que lo español tenga alguna cabida, o se rectifiquen errores graves dados por extraños como verdad legítima. Y esta vez va de veras. La Historia constará de cuatro gruesos volúmenes de cerca de mil páginas cada uno, y el primero, debido al benemérito P. Llorca, es este que reseñamos; el cuarto ya lo dejó escrito antes de su muerte el llorado P. Montalbán, y sobre los otros dos, se hace la boca agua con la esperanza de plumas e ingenios tan bien preparados, como los de los Padres Leturia y García Villoslada, que los han tomado a su cargo. Mil parabienes de todos los amantes de la Historia Eclesiástica a ellos, y a la Editorial Católica, que ha hecho posible sean realidad tantos anhelos, y más que la impresión y presentación es buena y cómoda.

Este primer tomo distingue en la Edad Antigua de la Iglesia dos períodos, el primero desde la fundación hasta la paz de Constantino en el año 313; el segundo desde este hecho hasta el último gran Concilio general de Constantinopla de 681, que terminó sustancialmente las grandes controversias trinitarias y cristológicas.

Todo lo que la ciencia y la investigación, tan cultivadas en los tiempos modernos, han averiguado y determinado en el vastísimo campo de la Historia de la Iglesia, ha sabido volcarlo el P. Llorca, con breves y densos resúmenes, en este primer tomo. La bibliografía sobre cada punto es abundantísima en diversos idiomas, y al lado de los tratados clásicos y fundamentales se añade con especial cuidado lo más moderno de libros o estudios de revistas. Todos los puntos en que la investigación protestante o racionalista ha pretendido echar lodo sobre el cristianismo en el campo histórico, se halla aquí reseñado y discutido con precisión y sabiduría. La Historia Eclesiástica española está tratada con amplitud y riqueza de datos, aprovechando sobre todo los estudios realizados por el malogrado P. García Villada, sacrificado en la plenitud de su vida y sus energías por la barbarie comunista.

En puntos debatidos entre católicos, como la venida de Santiago a España, del Pilar, y otros, ha sido norma constante del autor tratarlos con verdadero estudio y aun alarde de imparcialidad. Si bien, todo hay que decirlo, y perdóneme el lector mi atrevimiento, tal vez no se da toda su fuerza al argumento escueto de la tradición, en cuanto a la venida de Santiago, sobre todo teniendo en cuenta la destrucción de libros y escritos eclesiásticos decretada por Diocleciano, y las devastaciones ocasionadas por la invasión de los bárbaros, porque si aun en nuestros días el sectarismo liberal o marxista, y aun a veces simples incendios fortuitos, han hecho que se pierdan para siempre documentos de incalculable valor, ¿cuánto más no pudo suceder esto mismo en los primeros siglos, y por ejemplo en sola la región gallega, guardadora posible de tradiciones locales, y que estaba bastante desconectada con los grandes centros de la cultura hispánica, como Mérida, Cartagena, Sevilla o Zaragoza? Algo más de bibliografía antigua sobre Santiago, como el tratado latino del P. Mariana, creo no hubiera estado de sobra.

En cuanto a la predicación de San Pablo en España, puestos en el terreno de la pura hipótesis, no se ve razón de la preferencia por Ta-

rragona (p. 139). La clara mentalidad del Apóstol de las gentes, su deseo de extender el Evangelio por todo el mundo grecorromano, y su costumbre de seguir las grandes vías comerciales del Imperio, más bien sugerirían el nombre de la Bética, la región más romanizada de España, y adonde consta se dirigieron poco después los Varones Apostólicos. La comunicación más usual de Roma a España era de Ostia a Carthago Nova, distancia que recorrían las naves imperiales de comercio y pasajeros en breves días. En el terreno de la hipótesis, repito, ¿por qué no suponer más bien la predicación de Pablo en Cartagena y la Bética?

Sobre el primado de Toledo (p. 752) tampoco quedan claros sus orígenes, que los explica mejor el clásico Mariana (l. V, c. 3), fundándose en la destrucción de Cartagena, que fué completamente arrasada por los bárbaros, hecho que motivó la traslación de la metrópoli a Toledo, y posteriormente la emigración de San Leandro y San Isidoro a Sevilla. Los derechos, pues, de la sede de Toledo se fundan en ser sucesora de Cartagena, como los de Santiago de Compostela en serlo de Mérida, por el traspaso que se realizó en la Edad Media, a raíz de la Reconquista.

En suma: sobre la abundantísima y selecta bibliografía extranjera que enriquece la obra, no hubiera estado de más aumentar la bibliografía española, sobre todo antigua. Y más aún, limar el estilo, que con frecuencia es descuidado y redundante de repeticiones innecesarias, como en la exposición dedicada a San Gregorio Magno y a la misión de Agustín a Inglaterra (p. 687, 701); y no menos en dar mayor solera vernácula al lenguaje, que desdice un tanto del fondo magnífico de libro tan apreciable, y que no dudo agradecerán muy de veras al autor los estudiosos de la Historia.—F. MATEOS, S. I.

Synopsis historiae Societatis Jesu.—Typis ad Sancti Alphonsi (Lovanii. 1950) VI-821.

Mucho hemos de agradecer a la Provincia belga septentrional la publicación de esta Sinopsis de historia de la Compañía de Jesús, que ha pasado por tantas vicisitudes. Por primera vez la publicó en alemán, y para uso interno de la Compañía, el P. Francisco Javier Wernz en 1876. Se reeditó en latín en 1914, con ocasión del centenario del restablecimiento de la Compañía de Jesús, pero también para uso doméstico. Se encargó de poner al día entonces la edición el P. Luis Schmitt, que fallecía poco después. Al recurrir en 1940 el cuarto centenario de la aprobación de la Compañía de Jesús, recibió el P. Alfonso Kleiser el encargo de reeditarla, mas poco después de poner en ella las manos, el Señor le llamaba al cielo. A la sazón fué confiada la continuación al P. J. B. Goetstouwers, profesor de Historia de la Universidad de Lovaina. Tenía ya concluída su obra, con su prólogo firmado, el 27 de septiembre de 1940, cuando estalló la última guerra mundial, y hubo que dejar su publicación para otra ocasión. No había de verla dicho Padre, que dejaba este mundo en 1945. Así, pues, la nueva edición, puesta al día, sale de manos no de este Padre holandés, sino de un belga, el P. C. Van de Vorst, S. I.

La obra está presentada en forma de cuadros sinópticos, y precedida de una breve Noticia del Instituto de la Compañía de Jesús. Al final van cuatro índices: de Provincias, de personas, el geográfico y el de materias. Sólo es de lamentar que todo aparezca sumariamente expuesto, y no esté un poco más al día. Los últimos PP. Provinciales que se

mencionan son los que lo eran en 1940. Ni se han podido evitar las erratas: a Cortés (Hernán) le llama Cortez (col. 15); al P. Torres (Cosme de) *Torrez* (col. 31), etc. En general se nota mucho la escasez de datos después del restablecimiento de la Compañía. Solamente se mencionan dos canonistas, Wernz y Ojetti, a quien por errata se llama Ajetti (col. 771). Con todo será muy bien recibida esta publicación, que es de esperar se complete en futuras ediciones.—M. Q.

McNeil, Mary Germaine, M. A., *Simone Fidati and his de Gestis Domini Salvatoris*.—The Catholic University of America Press (Wáshington, 1950), 22 × 16 cm., VIII-256.

Este libro hace el número 21 de la colección "The Catholic University of America Studies in medieval and renaissance language and literature". De ellos once tesis son de monjas. Entre otras, la que juzgamos.

Esto no quiere decir que el libro no tenga mérito. Es una tesis seria, de amplia investigación e interesante bajo el punto de historia exegética medieval.

Simone Fidati fué un italiano del siglo XIV, predicador, director de almas y escritor. Se conservan de él muchas cartas, varios opúsculos, una *Vita cristiana* en romance y el libro *De Gestis Domini Salvatoris*, del cual se hicieron cuatro ediciones entre los años 1489-1540 y una quinta el año 1733.

McNeil hace un análisis muy completo del libro, de su contenido, método, sintaxis y vocabulario, encuadrándolo en el marco de la literatura religiosa de la época. Es interesante el estudio que hace de a bibliografía sobre Cristo anterior al autor (p. 65-69).

El libro de *Fidati*, más que Vida de Cristo, pues falta en él orden cronológico, es un comentario espiritual a los Evangelios.—J. Leal, S. I.

Ortiz de Urbina, Ignacio, S. I., *San Ignacio de Loyola y los Orientales*.—Edic. Ceor (Madrid, 1950) 22 × 16 cm., 88.

El P. Ortiz de Urbina, Rector y profesor del Pontificio Instituto Oriental de Roma, ha reunido en este libro, con criterio y método científicos, cuanto la historia nos da sobre San Ignacio como apóstol del Oriente cristiano.

Precede una exposición y crítica de las principales fuentes contemporáneas y siguen seis capítulos, donde se propone la acción misionera de San Ignacio en Etiopía, no por sí mismo, sino por medio de sus hijos, alentados y dirigidos por él. San Ignacio vió muy bien la importancia del problema que plantea el Oriente cristiano cismático y los medios para acelerar su unión con Roma.

El libro se cierra con dos apéndices y el texto de numerosas notas.—J. Leal, S. I.

Nicolau, Miguel, S. I., *Jerónimo Nadal, S. I.* (1507-1580). *Sus obras y doctrinas espirituales*.—C. S. de I. C., Inst. "Francisco Suárez" (Madrid, 1949) XXXVI, 567 + 15 láminas.

Monumento imperecedero el levantado por el P. Nicolau en honor del egregio jesuita mallorquín Jerónimo Nadal. Con imponente trabajo

y singular diligencia ha ido tallando sillar por sillar todas sus piezas. Una figura de tales proporciones no podrá pasar en adelante, como sucedía hasta ahora, inadvertida dentro del templo de la historia de la espiritualidad. Supone un anillo en la evolución del método de la oración, "marca un jalón señaladísimo en la historia de la imagen al servicio de la meditación", ha dado su solución al torturante problema acción-contemplación, es uno de los precursores de la devoción al Corazón de Jesús y del auténtico liturgismo.

He aquí el principal mérito de esta obra. Convertir a una persona casi desconocida fuera del ámbito de la Compañía de Jesús en una figura de relieve dentro del campo más amplio de la espiritualidad. No podía ser de otro modo. Nadal, en sus casi ininterrumpidas visitas por toda Europa, fué dando instrucciones sobre puntos de teología, vida espiritual, autores sagrados y profanos, pedagogía, métodos de apostolado y acción. Iluminar la persona del P. Nadal tenía que ser, en consecuencia, descubrir facetas importantes del pensamiento del siglo XVI. Es verdad que hubiera sido necesario dar más perspectiva ideológica a la figura y entroncarla más en el ambiente para que se hubiera aprovechado en toda su plenitud la luz que arrojan los documentos que se manejan. Pero no es poco mérito el haber señalado el centelleo de esa potente luz y haber iniciado algunos enfoques.

Comienza el P. N. por presentar una semblanza de Nadal, que prácticamente es una vida breve y sucinta, pero completa en sus hitos principales. Pasa luego a la producción científico-práctica-espiritual nadaliana. Capítulo por cierto de gran mérito y utilidad. Sobre esta base puede ya N. penetrar en la ideología del P. Nadal, estudiar la estructura de su espiritualidad, sus características principales. Se basa ésta en su bella teoría de la gracia particular del estado religioso, idea fecunda que penetra toda la actividad de Nadal. Vivifica esta espiritualidad un concepto largo, jugoso, ignaciano de la oración, que desemboca en una suave contemplación empapada de presencia sentida de Dios, mantenida entre los vaivenes de las ocupaciones por "las reliquias de la cogitación", dando cuerpo de este modo a la mágica fórmula ignaciana: Hallar a Dios en todas las cosas. Es el círculo de la oración al trabajo y del trabajo a la oración. La fuente más pura la constituyen los Ejercicios de San Ignacio, reflejo a su vez del Evangelio, cuyo influjo estudia N. detalladamente como todo lo demás que vamos insinuando en este esquema demasiado breve y superficial por desgracia, ya que es imposible dar idea justa de la riqueza contenida en este riquísimo tesoro.

Otro filón riquísimo de esta obra constituye el gran número de trozos inéditos de instrucciones o pláticas del P. Nadal, que se van publicando no sólo en los apéndices, donde se dan cuatro piezas de singular importancia, sino aun dentro de la obra. Son estos fragmentos, a veces bastante extensos, y casi siempre de gran valor (p. ej., 299-304: acción de la gracia; 328-329: acción-contemplación; 286-287: huir cosas extraordinarias, etc.). Nos hallamos delante de una verdadera antología nadaliana.—I. I.

JUAN DE LA CRUZ, SAN, Doctor de la Iglesia Universal, *Vida y Obras*.—Biblioteca de Autores Cristianos, 2.ª ed. (Madrid, 1950) XXXIX-1.431.

La excelente edición de la *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, publicada en la BAC por los PP. Carmelitas Descalzos españoles, ha tenido un éxito consolador. Buena prueba del interés con que nuestro público apetece producciones y ediciones de semejante reciedumbre.

En esta nueva edición han procurado los beneméritos Carmelitas introducir mejoras accidentales muy de agradecer. Han extendido al Cántico la separación por epígrafes de los párrafos principales y el encabezamiento de las estrofas. La claridad del texto queda realzada por una mejor puntuación. Así, también, otras modificaciones laudables, aunque pequeñas.

No han podido utilizar los estudios textuales del P. José A. de Sobrino, S. I. (*Estudios sobre San Juan de la Cruz y nuevos textos sobre su obra.*—C. S. de I. C. Madrid, 1950), que para la edición del epistolario y de las Cautelas ofrecen una interesante aportación.

Un deseo nuestro, incumplido en esta segunda edición, pudiera ser satisfecho en una tercera: la eliminación en las discusiones introductorias de cuanto éstas encierran de destemplanza en el estilo al tratar con los que mantienen otras opiniones. La altura científica ganaría en ser no sólo interna, sino también externa, de formas.—R. Criado, S. I.

Felipe, Dionisio de, C. SS. R., *De hojalatero a Obispo. Vida del Excmo. y Rvdmo. P. Nicanor Mutiloa, redentorista.*—Ed. "El Perpetuo Socorro" (Madrid, 1949) 270, 21,5 × 15,5 cm.

Con grande placer hemos leído la vida del que fué Excelentísimo y Reverendísimo P. N. Mutiloa, Obispo, sucesivamente, de Barbastro y de Tarazona, escrita por el R. P. Dionisio de Felipe, redentorista.

El título de esta obra "De hojalatero a Obispo" es llamativo pero compendia admirablemente los altos destinos providenciales del P. Mutiloa. Pocas veces se verá más clara que en esta vida del Sr. Obispo de Tarazona la acción de la Providencia divina sobre un alma grande que no la deja vivir tranquila en un oficio humilde para llevarla a los más elevados cargos de la Iglesia.

Esta biografía consta de tres partes, que corresponden a tres etapas muy marcadas en la vida del biografiado.

En la primera parte se narra la historia de un joven, no malo, sino inquieto, que suspira por ser pronto feliz. Que para lograrlo, errando el camino, abandona el Seminario donde cursaba la carrera sacerdotal: que se entrega en seguida con grande afán al oficio de hojalatero, en el que en poco tiempo adquiere la perfección de consumado maestro: que en estos años, para ahogar en sí mismo la voz de Dios, de quien huye porque le llama para Sí, lleva una vida alegre, de joven divertido; que no hallando satisfacción completa en sus diversiones, y sintiendo la inquietud que la gracia le produce, solicitándole a un estado más perfecto, llama inútilmente a la puerta de los Jesuítas y de los Capuchinos, logrando al fin benévola acogida en los Redentoristas.

La segunda parte corresponde a la vida religiosa del P. Mutiloa, la cual fué ejemplarísima desde el noviciado hasta que fué consagrado Obispo de Barbastro. Prueba clara de su ejemplaridad es que, al terminar la carrera seguida en su Congregación le nombraron Maestro de Novicios, poco después Rector y en seguida Provincial; honroso cargo que dimitió por humildad, logrando, a fuerza de reiterados ruegos, que le aceptasen la dimisión presentada.

La tercera parte nos refiere la vida pastoral del Excmo. y Rvdmo. Padre Mutiloa, extendiéndose especialmente en la obra de fecundo apostolado, que desarrolló en el Obispado de Tarazona y en el de Tudela, del que era, a la vez, Administrador Apostólico.

En la Diócesis de Tarazona tuvo que luchar no poco contra el sectarismo religioso, que en los primeros días de la República hizo notables

progresos, consiguiendo con sus publicaciones y obras de celo pastoral, no sólo contrarrestar los esfuerzos de aquél, sino también abatirlo y arrancarle el terreno conquistado, renovando en su grey el espíritu católico de tiempos anteriores. En la Diócesis de Tudela se valió de la Congregación religiosa diocesana con el título de "Esclavas de Cristo Rey", y la Pía Unión Femenina, que vivía allí con el nombre de "Milicia de Cristo Rey"

Felicitamos calurosamente al R. P. Dionisio de Felipe por esta interesante vida del P. Mutiloa, cuya agradable y provechosa lectura recomendamos vivamente a nuestros lectores.—A. YANGUAS, S. I.

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, JUAN, PBRO., O. D., *Apóstol y mártir. Vida del Reverendísimo Sr. D. Pedro Ruiz de los Paños y Angel,* Director Gral. de la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos.—Edic. "Sígueme" (Salamanca, 1949) 411, cm. 22 × 15,5, ptas. 35.

Admirable es por muchos conceptos la excelente biografía del Reverendísimo Sr. D. Pedro Ruiz de los Paños, escrita por el R. P. Espiritual del Seminario Mayor de Salamanca.

Si atendemos al trabajo del Sr. Sánchez Hernández—aunque tiene algún defectillo, como obra humana que es—, no podemos menos de aplaudirlo casi todo: desde el título del libro, compendio exacto y expresivo de su contenido, y desde el plan seguido en él, hasta el orden de materias y la proporción guardada en el desarrollo de las mismas.

De aplaudir es también la documentación copiosa y variada, aptamente dispuesta por el autor para probar sus asertos, y la selección de alegaciones tomadas del "Diario del seminarista" y de las cartas del biografiado, con las que el Sr. Sánchez Hernández nos pinta un acabado retrato de su Apóstol infatigable y de su ínclito Mártir, descubriéndonos, al mismo tiempo, los grandes ideales de aquella alma extraordinaria y las generosas delicadezas de aquel corazón enamorado de N. S. Jesucristo y enteramente entregado a El: rasgos que caracterizan la vigorosa fisonomía interna del que fué Rvdmo. Director Gral. de la Hermandad de Operarios Diocesanos.

El autor ha procurado reunir con vehemente cariño, y consignar con diligencia suma, todas las circunstancias y todos los pormenores que pueden contribuir a mostrarnos la ingenta labor apostólica del Rvdmo. señor Ruiz de los Paños, y a inspirarnos además un creciente interés por él, e infundirnos el espíritu de celo sobrenatural y de generoso sacrificio que le animó desde sus días de seminarista hasta el instante de su oblación suprema en el martirio.

A poco que el lector fije su atención en la contextura de esta biografía observará que todas sus páginas rezuman un tierno y santo afecto del autor al que fué su Superior, afecto que viene a ser como el fruto del profundo convencimiento y firme persuasión que aquél tiene de las virtudes heroicas de éste. Tal estado psicológico del Sr. Sánchez Hernández ha contribuído quizá no poco, además de lo ya dicho, a darnos su obra en un estilo insinuante, flúido, galano, que deleita al lector sin fatigarle, y le pega la unción íntima que él vive y ha comunicado a su escrito. Por todo ello felicitamos cordialmente al autor.

Si miramos al biografiado, nos hallamos frente a una gigante figura sacerdotal, Apóstol y Mártir, que a todos—y de modo particular a los seminaristas y sacerdotes—alienta, con su palabra, con sus escritos y, más eficazmente aun, con sus obras virtuosas, a escalar la cima de la perfección.

Los seminaristas tienen en esta vida una lección práctica de cómo se

adquiere una formación clerical perfecta y sólida durante los años de la carrera. El "Diario del seminarista" es un pedagogo espiritual que les enseña de un *modo práctico* a vencerse a sí mismos, a estar atentos a las insinuaciones de la gracia y a seguirla con fidelidad y diligencia, a progresar con constancia, tenacidad, y, a la vez, suavemente en la adquisición de las virtudes, a enamorarse de Cristo y entregarse a El sin reservas; en una palabra, a forjar concienzuda y generosamente su santidad presacerdotal.

De un modo semejante, los seminaristas pueden aprender en *esos apuntes* cuánto vale un estudio metódico, persistente y bien orientado desde los comienzos de la carrera, para salir del Seminario, como lo hizo el señor Ruiz de los Paños, bien abastecido de ricos tesoros de doctrina, poderoso instrumento de la palabra y de la pluma.

No menos provechosa es para los sacerdotes la lectura de esta vida. Por ella conocerán un compañero de sacerdocio, prendado de su dignidad y ministerio sacerdotal, alma recia de temple de santos y de virtudes no comunes. En el Rvdmo. Sr. Ruiz de los Paños hallarán un modelo digno de imitar: *a*), los educadores de jóvenes aspirantes al sacerdocio, ya sean superiores subordinados, ya sean rectores de Seminarios, y podrán emular el interés que aquél tuvo por elevar el nivel virtuoso y cultural de los centros que rigió, no obstante las graves dificultades que halló en alguno de sus rectorados; *b*), los propagandistas de vocaciones sacerdotales y los dedicados al fomento del espíritu sacerdotal; *c*), los que luchan en el palanque del Apostolado de la Prensa católica; *d*), los directores de espíritu, especiamente los que consumen sus energías y robustecen su paciencia en el campo tan meritorio como escondido de la dirección de almas escogidas; y todos los que ejercitan sus actividades en cualquier rama del celo sacerdotal.

No debemos omitir el recuerdo de las dotes singulares de gobierno que el Rvdmo. Sr. Ruiz de los Paños manifestó mientras fué Director General de la Hermandad de O. D. del Sagrado Corazón y de la prudencia acrisolada con que procedió en la institución de la Congregación de las "Discípulas de Cristo".

El Rvdmo. Sr. Ruiz de los Paños es también nuestro modelo en el rezo devoto del Oficio divino delante de Jesús Sacramentado, y en el trato espiritual tan frecuente y tan íntimo que sostuvo con el Sagrado Corazón de Jesús, de donde sacó su celo ardiente por la salvación y perfección de las almas y los vehementes anhelos del martirio, los cuales le fueron coronados en Toledo, dando la vida por su divino Amado.

Nuestra cordialísima felicitación a los Operarios Diocesanos por la excelsa figura de este "Homo Dei", gloria inmarcesible de la Hermandad; al Sr. Sánchez Hernández, según arriba indicamos, por su meritísima labor, a la vez que recomendamos encarecidamente la lectura de esta vida a todos, particularmente a los seminaristas y sacerdotes, valiéndonos para ello de las palabras del Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de Valladolid en el prólogo-dedicatoria de esta excelente biografía: "Tienes en tus manos, lector, un libro que leerás con gusto grande y provecho no escaso, y verás las proezas admirables e imitables que obra un corazón que arde en caridad de Dios".—A. YANGUAS, S. I.

FECKES, CARL, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*.—Verlag Herder (Freiburg, 1949) 8.º, XII-462.

Es un tratado de Ascética en el cual lo más original está en tomar como punto de arranque, o de principal referencia, la acción ontológica de los cinco primeros sacramentos. En torno a ellos se distribuyen de

una manera más personal las lucubraciones, conceptos, divisiones, que son usuales en los tratadistas de la perfección.

El *punto de partida,* las raíces, de la vida sobrenatural y de la perfección, con razón lo ve el autor en los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación. Feckes considera el ejercicio de las virtudes teologales como la respuesta del hombre al hecho fundamental de la acción divina en los sacramentos. Y consecuencia de esta raíz primera y punto de partida son las actitudes fundamentales que estudia y considera: agradecimiento, humildad, morir y hacerse, aspiración a conocimiento profundo de las verdades de la fe, tendencia al más allá, alegría.

En esta *primera parte* se ocupa también el autor del fin de la Ascética y de diferentes formas de presentar el ideal y esencia de la perfección cristiana; también de los grados, tendencia y obligación de la perfección, y, finalmente, de las normas del crecimiento en la vida sobrenatural.

Si la *segunda parte* estudia y propone la muerte del hombre viejo y pecador (lo que lleva a tratar de los enemigos e impedimentos del crecimiento espiritual y de los medios de superarlos con los sacramentos de la Penitencia y de la Extremaunción, exámenes, mortificación, etc.), la *tercera parte* se ocupará de este crecimiento del cristiano fundado en el sacramento de la Eucaristía. Aquí tratará de la unión con Cristo, mediante la oración, y de las virtudes que debe ejercitar este cristiano; más en particular se ocupa del amor al prójimo y del apostolado.

La *cuarta parte,* más breve, se reserva al estudio del amor de Dios, y al ejercicio de este amor que consuma la perfección. Es natural que la mención y exposición de las gracias místicas se haya colocado en este lugar.

Por el resumen que acabamos de hacer, ya se ve que las tres últimas partes se refieren a la doctrina de las tres vías purgativa, iluminativa y unitiva, que da una construcción sólida y clásica a este tratado de Ascética; el cual, por otra parte, es personal y original al reducir a pocos principios, es decir, a las virtudes teologales y las fuentes sacramentales, los ejercicios y doctrina de la perfección cristiana. En puntos particulares será fácil que otros prefieran otra manera de enfocarlos y presentarlos. Pero esto no obsta para que el autor presente su construcción y síntesis de una manera razonable y aceptable. Quizás se pudiera ampliar el trabajo con la consideración de la perfección en su función social y en el aspecto de los estados de vida: ¿no sería oportuno acudir también a los otros dos sacramentos, Matrimonio y Orden, y a la profesión religiosa, o equivalente, como a centros de referencia?—MIGUEL NICOLAU, S. I.

MARTINS, MÁRIO, S. J., *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos séc IV a VII* (Estudios publicados pela Faculdade de Filosofia de Braga).—Livraria Tavares Martins (Porto, 1950) 8.°, 335.

Como valioso anticipo de una grande obra, que el P. Mário Martins tiene en el telar, acerca del sentimiento religioso en Portugal, nos ofrece hoy este libro, enfocado en el ámbito que determina su título. Con gran dominio de la materia y serenidad de exposición, se hace una síntesis sugerente, que no olvida la observación y el detalle minucioso de todo el movimiento doctrinal y religioso de la parte occidental de la Península en los siglos IV-VII.

Por ella desfilan, bien delineadas en sus rasgos característicos, las figuras de: Potamio de Lisboa, con su arrianismo y debilidad inconstante; la galaica monja andariega Egeria, los Avistos, Juan de Biclar, en el am-

biente de influjo y cultura orientales; la trágica personalidad de Prisciliano, con el ciclo doctrinal en torno a su herejía; Baquiario, el peregrino, asceta y dogmático, de irisaciones alegóricas; el bracarense Orosio, empalme directo para la Península, de la teología de la Historia agustiniana; el Apóstol de los Suevos, Martín de Braga, en el centro de su actividad y su escuela de traductores; el egregio metropolitano Fructuoso, "decus Hispaniae sacrum", como con epíteto virgiliano, cristianizado, lo saludó San Braulio de Zaragoza.

El análisis de los escritos que salen al paso, el enjuiciamiento de escuelas y corrientes doctrinales, la sugestión de temas y puntos de vista característicos, hacen de este libro una hermosa historia de la literatura cristiana peninsular de los siglos IV-VII.—José Madoz, S. I.

•

Collin, Enrique, Pbro., *Manual de Filosofía tomista.* I. *Lógica formal. Ontología, Psicología.* Trad. de la novena edición francesa por Cipriano Montserrat, Pbro. 2.ª ed., revisada por el P. Juan Roig Gironella, S. I. Luis Gili, editor (Barcelona 1950) 19 × 14 cm., 581.

El Manual cuyo primer volumen presentamos no es desconocido en España; en 1943 se editaba por vez primera esta traducción castellana, y la proximidad de esta segunda edición indica la difusión y aprecio alcanzados por el mismo. Como por otra parte ésta no es sino reproducción casi exacta de aquélla, podemos repetir los epítetos que entonces objetivamente se le aplicaron: denso, conciso, claro, moderno en las cuestiones que trata y referencias que hace, completo y de marcada unidad escolástico-tomista. Esto último se ve bien a las claras cuando en un apéndice junto a cada una de las 24 Proposiciones tomistas de 1914 se escriben los números del Manual en que se sostienen. El P. Roig Gironella, revisor de esta edición, para evitar confusiones ha creído conveniente exponer en una Nota la mente de los tres últimos Pontífices sobre el carácter directivo de estas Proposiciones.

De gran utilidad puede ser la discreta Bibliografía de Obras francesas que cierra el volumen, aunque siempre ganaría si el traductor o revisor no se hubiesen contentado con indicar las ya traducidas al castellano, y hubiesen añadido las escritas originariamente en esta lengua.

Alguna sorpresa causa la despropoción que hay entre la Psicología y los otros dos Tratados que componen el volumen: la Lógica formal y la Ontología—366 páginas contra las 163 de las otras dos juntas—. El autor la justifica en un prólogo—cuya omisión en esta reimpresión no se razona—, por el hecho de que abarca el Tratado de Psicología tanto racional como experimental, y éste exige "unos análisis y unas descripciones harto detallados".

Otro punto algo confuso es el juntar con la Ontología la Cosmología, a cuyo conjunto no puede aplicarse ya el nombre de Ontología como "ciencia del ser en cuanto tal".

En general, puede decirse que este Manual cumple con las principales, si no con todas, las condiciones del buen libro de texto, dejando campo para la explicación del profesor y la curiosidad investigadora del discípulo, y proporcionando al mismo tiempo un hilo conductor al pensamiento, que formará como el núcleo al que se irán agregando futuros conocimientos filosóficos. Su influjo benéfico puede ser trascendental para toda la vida, sobre todo si la anchura de miras del autor y la inteligente dirección del profesor evitan el escollo de la unilateridad y limitación de horizontes a que está expuesto un autor muy entusiasmado con sus ideas. A. Fabrat, S. I.

González y González, Emilio, *Lógica, Instituciones de Filosofía Neo-escolástica*, vol. I.—Ediciones Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1950) 243.

No podemos menos de saludar con verdadera alegría el presente tratado. Hace tiempo se viene notando la falta de un curso de Filosofía sana y maciza... y bien ordenada, en castellano. El fatal, y casi nos atrevemos a decir, incomprensible desconocimiento del idioma latino, en muchos de nuestros alumnos universitarios, y aun en muchos de nuestros profesores también universitarios; hacen totalmente inasequibles los ricos tesoros filosóficos que se encierran en los libros de los Grandes Maestros de la Escolástica. El señalar el presente volumen como "tratado I" y la promesa de "tratado II" con la *Crítica* de estas Instituciones, nos hacen suponer con fundamento que el autor, largos años catedrático de Filosofía, nos va a regalar un curso completo de Filosofía Escolástica en español. No podemos menos de animarle a tan importante y meritísima obra.

El libro que reseñamos tiene para los no iniciados en estas materias una novedad extraordinaria, y de innegable utilidad para profesores y alumnos. Elevan su mérito las dotes de exposición clara, precisa y metódica. Sólo deseamos que en los volúmenes siguientes se mantenga el autor en el mismo alto nivel.

Para los conocedores de la Filosofía Escolástica, el libro, aparte sus dotes de claridad, no ofrece especial novedad. Se mantiene dentro de las líneas generales y tradicionales de la Dialéctica (lógica formal de las tres funciones fundamentales) a la que precede una Introducción breve, y le sigue un breve también tratado de Metodología. Sí, ciertamente, hubiéramos deseado, ya que éste es el "tratado I", una mayor extensión en la Introducción general a la Filosofía, necesarísima ahora, ya que es un concepto de límites tan imprecisos como abusivamente olvidados. En el estudio del juicio, añade el autor algunas cuestiones de tipo específicamente criteriológico, que rebasan por lo tanto el terreno de la lógica puramente formal. Esas cuestiones allí tratadas no están mal, aunque no hubiese estado mal tampoco explicitar la distinción entre lo que es el juicio como expresión formal, y el juicio como sujeto de la verdad y la falsedad. Por fin, nos atrevemos a señalar que el autor es clarísimo en su exposición, pero a veces demasiado conciso, y así, por ejemplo, el artículo dedicado a las figuras y modos del silogismo (p. 153) nos tememos que quede casi completamente a oscuras para los no acostumbrados a la especulación formal de la lógica. Con todo, repetimos que estos son detalles demasiado pequeños para el mérito de la obra. No tiene ésta la modernidad que encierra la *Lógica formalis*, de Fröebes, en la que se comparan las ideas de los grandes lógicos modernos extraescolásticos con la tradicional doctrina de éstos; ni tiene la riqueza problemática que encierra la dialéctica de Pesch-Frick. Pero el libro que presentamos es, sobre todo para los estudiosos de la Universidad, de interés y aun de necesidad. Ojalá la obra de E. González ocupase entre nuestros estudiantes el lugar que ocupa la similar obra de Maritain, *Eléments de Philosophie* (curso en francés de filosofía escolástica pura), o el que ocupa la obra de Vanni-Rovighi, *Elementi di Filosofia*.—J. M. Alejandro, S. I.

Muñoz, Vicente, O. M., *Conocer es amar, según Zumel*.—Edit. Matas (Madrid, 1950) 21 × 15 cm., XXV-273. Precio, 40 ptas.

Con este epígrafe, puesto bajo un fotograbado del insigne mercedario Zumel, en pie, escribiendo sobre un grueso volumen que su mano iz-

quierda apoya contra el pecho, nos ofrece el autor un estudio positivo sobre tema estrictamente metafísico, cuyo título explicativo es el que figura en las páginas I y III: "El influjo del entendimiento en la voluntad, según Francisco Zumel". Intención primaria del estudio es exponer esa doctrina, con las razones en que la apoya el ilustre profesor salmanticense; a lo que va estrechamente unido el hacer ver las relaciones de aquélla con el pensamiento tomista. Esto lo hace el autor con la seriedad y competencia de quien investiga científicamente, aunque su talento nos autorice a esperar para más adelante frutos más maduros. Pero bajo ese trabajo principal, de carácter más objetivo y muy suficiente para llenar un estudio de la índole del presente, su noble entusiasmo por el autor examinado parece estarle impulsando a lograr además otro objeto: justificar la doctrina de Zumel y su genuina filiación tomista. Esto plantea un problema más complicado, cuyo estudio va viendo el lector entrecruzarse con el primordial del trabajo, con alguna mengua para la claridad y, más de una vez, con cierta impresión de decepción por no aparecer las conclusiones, aun dentro de la moderación con que el autor generalmente las formula, satisfactoriamente justificadas. Algo más estridente parece estar alguna vez. Sabido es, en efecto, que fuera de Báñez y los tomistas que le siguen, ninguna escuela admite la predeterminación física, por incompatible con la libertad. El influjo eficiente del entendimiento en la voluntad en orden a la volición libre, ni el mismo Báñez lo admite, por juzgar que con él la libertad perecería. Zumel, sin embargo, con otros poquísimos, lo defiende. Y el autor de este estudio, al hacerse cargo de la objeción que con Báñez proponen todas las Escuelas contra Zumel, responde: "Nada más absurdo que esta dificultad contra la libertad" (pág. 261). Las soluciones con que a continuación se trata de resolverla, no creemos que confirmen tal apreciación.—JESÚS MUÑOZ, S. J.

ECK et P. CH. LARERE, *Psychasthénie et vocation;* LE MOAL, *Traitement de la Psychasthénie;* J. BARBIER, *La constitution émotive;* En "Cahiers Laënnec", *La Psychasthénie,* n. 2, junio, 1950.

CHANOINE TIBERGHIEN, *L'evolution du secret médical;* PORTES, *Du secret médical;* R. RABUT, *Le secret médical en vénérologie;* ABBÉ ORAISON, *A propos de "L'étreinte réservee;* En "Cahiers Laënnec", *Le secret médical,* n. 3, agosto, 1950.

El primer cuaderno contiene tres trabajos sobre la psicastenia que fueron leídos por diversos médicos en una semana de estudios, promovida en Francia por los Directores de Seminarios Mayores. La relativa frecuencia de esta enfermedad y la inclinación natural que tales enfermos (si han tenido alguna formación ascética) pueden sentir hacia la vida religiosa, justifica el tema de Psicastenia y vocación. Después de describir el autor esta enfermedad fisiológica, intelectual y caracteriológicamente, explica su aparición y desarrollo. Establece las normas obvias que deben seguirse con los candidatos a la vida religiosa y con los ya religiosos. El autor afirma que la vida religiosa no favorece ciertamente la eclosión de la psicastenia; sin embargo, un psicasténico mal dirigido y aconsejado puede encontrar en el estado religioso lo que recrudezca su mal.

El segundo trabajo expone el tratamiento de la psicastenia, tanto en lo relativo a la terapéutica física como a la psicológica. El tercero, aborda el tema de la constitución emotiva. El autor se inclina a defender no sólo un temperamento emotivo sino una *constitución* emotiva. Encuentra una

correlación grande entre el tipo emotivo y una pequeña anomalía vertebral (una doble tuberosidad, en vez de simple, en la 2.ª, 3.ª ó 4.ª vértebra de la región correspondiente a la unión de la columna dorsal y lumbar); sin embargo, el autor no despeja definitivamente la incógnita de la relación etiológica entre ambos hechos, limitándose a consignar la experiencia y su frecuencia.

En el segundo cuaderno se reúnen diversos trabajos (algunos ya publicados) sobre el secreto médico. El canónigo de Lille TIBERGHIEN comienza estudiando el problema desde el punto de vista histórico notando la evolución que la doctrina del secreto médico ha sufrido desde 1810 —en que se publicó el Código Penal en Francia—hasta nuestros días. De los dos aspectos del problema (individual y social) antes se insistía exclusivamente en el primero, pero desde hace unos cincuenta años viene notándose el aspecto social que tiene la enfermedad, y en consecuencia el interés social que envuelve el secreto médico. Teniendo en cuenta ambos aspectos, el autor se inclina a no considerar el secreto médico como *general y absoluto, sin que importe ninguna excepción.*

PORTES estudia si la confianza del paciente en el médico exige como *condición esencial* la discreción del médico, y los caracteres que esta discreción debe presentar para responder a la exigencia tácita o formulada del paciente.

RABUT comenta la ley francesa de 29-XI-1939 y la de 31-XII-1942 sobre la denuncia por el médico de la enfermedad venérea cuando existe peligro de contagio. El candidato al matrimonio con enfermedad venérea puede ocultarla en el momento del examen prenupcial a que la ley le obliga, pero no puede ocultarla en el certificado firmado por el médico.

Por último, con ocasión del discutido libro de M. PAÚL CHANSON, *Art d'aimer et continence conjugale*, M. ORAISON estudia la legitimidad de lo que llama "coitus reservatus" en el matrimonio.—A. ROLDÁN, S. I.

MUÑOZ, JESÚS, S. I., *Angustia, Enfermedad, Placer.*—Univ. Pont. de Comillas(Santander, 1950) 17 × 12 cm., 196.

La Colección "Ciencia y Arte", que la Universidad de Comillas ha iniciado pujantemente como publicaciones anejas a su "Miscelánea", edita ahora su tercer volumen.

El fin del libro es dar criterio recto sobre un tema que se ha puesto de moda con ocasión del existencialismo. La angustia, que es efecto de una sed de paz insatisfecha, se ha convertido en la enfermedad de nuestro siglo. El autor describe brevemente los estragos del placer en el cuerpo y en el alma. En el cuerpo, la enfermedad; en el alma, la tristeza. El remedio de las psiconeurosis de angustia no está en dar rienda suelta a los instintos (el placer sensible no es la ley de la vida del hombre), sino que radica en una renunciación, la cual sólo tiene pleno sentido en la religión. Por eso el sacerdote viene a ser imprescindible en la terapéutica de esta enfermedad.

La índole del libro hace que temas importantes como el del dolor, placer, eutanasia, se traten algo de pasada, pero el fin principal del libro lo consigue plenamente el autor, y servirá para orientar a los lectores en tema tan actual.—A. ROLDÁN, S. I.

MÁRQUEZ, GABINO, S. J., *Los juristas alemanes al alcance de los estudiantes.*—Edic. Studium de Cultura. Bailén, 19 (Madrid, 1950) 272, centímetros 14 × 20.

Esta hermosa y útil obra del P. Márquez, dedicada a los estudiantes, viene a ser el complemento obligado de otras dos publicaciones recientes

del mismo autor: *Filosofía Moral* (1942) y *Filosofía del Derecho* (1947), y especialmente de esta última.

Para que los universitarios se conserven inmunes de los errores jurídico-doctrinales, que tanto se propalan hoy en todas partes, no basta darles una exposición más o menos sintética, diáfana y bien cimentada de los principios jurídicos, ni presentarles una defensa directa del *Derecho Natural* contra las impugnaciones de sus adversarios, labor realizada laudablemente por nuestro autor en las obras citadas; sino que es preciso exponerles, al menos sucintamente, los sistemas mismos jurídicos, enraizados en las aberraciones filosóficas de los acatólicos, juntándoles una crítica sana y una refutación clara y vigorosa de los mismos. Sin esta oportuna y salvadora ayuda, las inteligencias de los jóvenes universitarios, insuficientemente formadas en los sólidos principios de la filosofía perenne, corren grave riesgo de extraviarse en el oscuro laberinto de tan enrevesados y revueltos sistemas, como son los de Kant, Hegel, Savigny, Stammler..., Del Vecchio, Bretano, etc.

Cierto es que la exposición sintética de casi todos estos sistemas, alemanes y no alemanes, estaba ya hecha en varias obras publicadas en castellano, especialmente, con grande acierto en el libro de RECASENS y SICHES: *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico* (Colección "Labor"), citado por el P. Márquez; pero faltábales a todas ellas la adjunta refutación metódica, concienzuda y sólida de aquéllos.

A llenar este vacío, tan sentido en el ambiente universitario católico, ha llegado oportunamente y, a nuestro juicio, con grande utilidad teórico-práctica la obra que anunciamos. Este es el gran valor del libro del Padre Márquez: dar, además de la doctrina, una orientación segura, un criterio recto, con el cual puedan los estudiantes enjuiciar sin peligro de error los diversos sistemas jurídicos que de cualquier modo se les ofrezcan.

La exposición doctrinal es clara; la crítica, serena y objetiva. Comienza el autor exponiendo el sistema jurídico católico, para que sirva a los estudiantes de criterio y norma valorativa, necesaria, para contrastar y juzgar los sistemas acatólicos; sigue luego una visión sintética de cada uno de éstos, anotando sus aciertos y sus fallos o errores.

Recomendamos a nuestros lectores, particularmente a los estudiantes universitarios, la presente obra.—A. YANGUAS, S. I.

CARDOSO, JOAQUÍN, S. J., *El Comunismo y la conspiración contra el orden cristiano.*—Editorial Buena Prensa (Méjico, 1950) 508.

No podrá barruntar el lector por el título de esta obra el verdadero nervio de su desarrollo. Se trata de una obra histórica que quiere demostrarnos que el comunismo no es más que el desenlace actual de unos puntos de partida que se fijan allá hacia fines del siglo XVIII. Por tanto, el comunismo no se puede atribuir a Marx, que es posterior. La raíz de los errores modernos marxistas hay que ponerla, según el autor, en la secta de los iluminados de Baviera, establecida en 1776, capitaneada por Weishaupt y sus colegas. Así, el comunismo actual no es otra cosa sino el iluminismo, con diferente nombre, y disfraz acomodado a las exigencias de los tiempos, como se ha disfrazado anteriormente en una serie de experiencias y extravíos durante cerca de dos siglos.

Puesta la tesis, el autor pretende demostrarla con lograda tenacidad. Y así, explicados los orígenes, los principios, el desarrollo y las normas de actuación de dicho iluminismo, nos hace ver su influencia y expansión en las distintas naciones y su infiltración en movimientos sociales, ideológicos y políticos. Y así, iluminada aparece la masonería; ilumina-

da la revolución francesa, iluminado el socialismo asociacionista o utópico, iluminadas las teorías fundamentales de Marx, como el trabajo humano como norma de valor; iluminada la Primera Internacional, iluminados el bolchevismo y el comunismo, iluminados los protocolos de los sabios de Sión, iluminado el racismo, del que se establece un paralelismo con el comunismo. Todas estas adaptaciones, aunque algunas de ellas entre sí se hayan repelido, constituyen el ataque bisecular contra el orden cristiano, del que en el último capítulo se trazan los principios fundamentales.

Seguramente a algún lector le parecerá demasiado simple la tesis inicial, y aun quedará sorprendido por la constancia con que el autor relaciona los datos históricos e ideológicos con el mencionado iluminismo, y por la seguridad con que se precisa la génesis de tantos errores. Pero siempre resulta apreciable el gran acervo de cultura histórica que manifiesta el autor en este estudio de los errores modernos.—MARTÍN BRUGAROLA, S. J.

AZNAR, SEVERINO, *La revolución española y las vocaciones eclesiásticas*. (Colección "Ecos del Catolicismo Social en España". Vol. IV).—Instituto de Estudios Políticos (Madrid, 1949) 287.

Muchos han sido los servicios que a lo largo de su vida fecunda y estudiosa ha prestado a la Iglesia de España la figura más egregia de nuestro Catolicismo Social, D. Severino Aznar. De ello habla claro la publicación de sus ecos, de los que han visto ya la luz pública cuatro volúmenes, estando otros cuatro en preparación, sin contar su constante intervención desde su juventud en todas las realizaciones prácticas de la sociología cristiana. La nación le reconoció sus preclaros méritos en el afectuoso homenaje que le tributó con motivo de sus ochenta años.

Y he aquí que, infatigable todavía en el trabajo social, se ha puesto sobre sus hombros la tarea de investigar sobre los elementos sociológicos que ofrece el panorama de las vocaciones eclesiásticas en nuestra patria. Y con un alarde de juventud de alma se ha puesto a aplicar sobre este punto, exacta, concienzuda y escrupulosamente los métodos de Le Play.

Y así ha resultado un libro interesante, porque es un libro dictado por lo concreto, por la vida, por los anhelos apostólicos, por el cariño manifestado hacia aquellos que se preparan para el sacerdocio, que son, como dice el Papa Pío XI, la esperanza de la Iglesia.

Don Severino ha completado el estudio que tenía celosamente guardado sobre las vocaciones eclesiásticas en tiempo de la república. En la presente obra lo ha hecho objeto de su primera parte. En ella nos habla hermosamente de las relaciones íntimas que existen y han de existir entre las familias cristianas y las vocaciones eclesiásticas que en su seno surjan y han de surgir. Nos hace presenciar la inmensa herida causada por la república a los seminarios, comparando cifras de vocaciones entre los años 1930 y 1934. Examina la composición de los seminaristas según la clase social a que pertenezcan y aparece la preponderancia de su origen popular.

En la segunda parte nos ofrece la originalidad de unas cifras que llegan hasta 1947. Por ellas se descubre la maravillosa reacción de la familia española, de la que ha brotado tal abundancia de vocaciones después de los años de martirio. Seminario por seminario va presentando el cuadro de sus vocaciones, el origen de la clase social a que pertenecen, con sus porcentajes. El trabajo comparativo es fino y delicado; las ob-

servaciones atinadas y oportunas; se aducen unas cifras y unas experiencias hondamente expresivas y magníficamente interpretadas. Una tercera parte sobre las vocaciones en algunas órdenes religiosas, según los mismos métodos empleados en las anteriores, termina esta preciosa obra.

Con este estudio y este tema de tanto interés para la Iglesia de España, como que no hay otro más vivo para su porvenir, hace culminar don Severino su carrera de acrisolados servicios para con la misma. La Iglesia le queda agradecida, y no puede menos de decirle afactuosamente un "Dios se lo pague".—MARTÍN BRUGAROLA, S. J.

BARABÉ, P.-H., O. M. I., *Jésus Notre Sauveur*.—Les Editions de l'Université, Ottawa (Ottawa, 1949) 314.

No pretende esta obra ser un librito de meditaciones, pero sí un despertador del amor a Jesucristo. El autor mira principalmente a los militantes bajo la Acción Católica, y les propone como modelo a Jesus. Parece que prevé un peligro que quiere alejar: lo que Su Santidad el Papa Pío XII llamó "la herejía de la acción". En nuestros tiempos se da mucha importancia al movimiento y a la actuación constante, con el peligro de que todo se vaya en exterioridades y falte la gracia interna de Dios, que es la que da la vida. Asimismo existe otro peligro, indicado por el mismo autor: el liturgismo que se para en las exterioridades del culto. Todo católico ha de vivir la vida de la Iglesia en todas sus manifestaciones, una de las cuales, y para muchos, una de las principales es la liturgia.

Pues bien, toda la *acción* de la Iglesia y toda la *Liturgia* tienen como centro a Jesucristo. Por lo mismo, es menester que todos aquellos que quieren participar en la acción de la Iglesia estén embebidos del espíritu de Cristo, o, como diría San Pablo, estén revestidos de Cristo. El fin que el autor se propone en este libro es dar a conocer a Jesucristo en todos sus aspectos y en miras a nuestra vida. Las páginas están escritas con amor, con convicción, con sugerencias muy útiles y atinadas. Ha obtenido plenamente el autor su fin, y de desear sería que libros como éste no faltasen en las bibliotecas particulares de quienes quieren dedicarse a la acción y trabajos apostólicos, pues les llevarían a la fuente del éxito: Cristo.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

DUCHEMIN, ALBERTO, PBRO., *Un apóstol inmóvil*. Memorias ed. por el presbítero A. Depreester.—Edic. Studium de Cultura (Madrid, 1950) 20 × 14 cm., 176.

Muy a tiempo llega este libro. Cuando tantas uniones de enfermos se esfuerzan por revalorizar entre el pueblo cristiano la estima del dolor redentor y misionero, cuando va abriéndose paso la celebración de la "Jornada Misional del Dolor", en la fiesta de Pentecostés, es oportuno ver cómo la doctrina dogmática y ascética del dolor cristiano toma realidad de carne y hueso en un apóstol enfermo, en el sacerdote Alberto Duchemin.

Sus Memorias, publicadas por otro sacerdote secular, el señor Depreester, son de una maravillosa elevación espiritual. El dolor va acumulando día tras día en el alma sacerdotal de Duchemin una incalculable riqueza de méritos delante de Dios, y de amor, experiencia, comprensión y valores humanos que edifican y arrebatan al lector.

En estas páginas realistas no encontraremos la delectación morbosa de "La montaña mágica", de Tomás Mann. Pero sentiremos brotar de

ellas una entrañable compasión hacia los pacientes y un amplio y generoso entender el impenetrado dogma de la Comunión de los Santos.

La traducción es del incansable y docto Magistral de Mallorca, don Antonio Sancho y Nebot. Si hemos de decir verdad, no nos parece tan suelta esta versión del francés, como las que conocemos del mismo traductor hechas del húngaro y alemán. Acaso cierta preocupación de fidelidad ha encogido el vuelo del estilo. El recurso tan frecuente a las cursivas y comillas va dejando en el lector la impresión de que la obra se traduce penosamente, sin llegar a aclimatarse ni incorporarse a la literatura ascética y narrativa de lengua española.

A enfermos y a sanos, a médicos, sacerdotes y religiosas enfermeras este libro infundirá estima de la vocación y perseverancia en la tarea, humanamente ingrata, de atender a los dolientes, mirando en ellos a los miembros pacientes del Cuerpo místico de Cristo Nuestro Señor.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

ZAFFONATO, JOSÉ, OBP., *Mente y corazón*, 13,5 × 9,5 cm., 322; *Ven y sígueme*. 13,5 × 9,5 cm., 310.—MAESANO, VICENTE, PBRO., *Frangite panem*. 13,5 × 9,5 cm., 254.—GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA, O. C. D., *Breve Catecismo de la vida de oración*. 13,5 × 9,5 cm., 62.—Edit. Luis Gili. Córcega, 415 (Barcelona, 1950).

En su cuarta y segundo edición se nos presentan los dos libros del señor Zaffonato, hoy Obispo de Vittorio Veneto. Cada uno de ellos contiene un centenar de meditaciones adaptadas a la psicología de los jóvenes. Dos puntos breves, casi siempre esmaltados con ejemplos. Dios y el hombre, la gracia y el pecado, la justicia y la misericordia son los temas bajo los que se agrupan las meditaciones de "Mente y corazón". Las virtudes teologales y cardinales, la obediencia y el apostolado son los temas preferentes de "Ven y sígueme". Ambas series nos parecen un verdadero acierto y una de las mejores introducciones que conocemos para que los jóvenes se acostumbren a meditar. Fusión sugestiva de dogma y ascética, certeramente dirigida a la mente y al corazón de nuestros jóvenes.

Pocas veces hemos visto realizarse lo de "multum in parvo" como en el tomito de Maesano, que nos explica las ceremonias de la Santa Misa en su triple aspecto histórico, dogmático y litúrgico. Es libro que lleva de la mano al lector al manejo expedito y provechoso del Misal de los fieles. Con una erudición vasta pero no profusa y con aclaraciones pertinentes pero muy concisas, va derramando luz sobre todos y cada uno de los ritos venerandos, que son libro cerrado para muchos fieles. Tanto a éstos como a los sacerdotes que hayan de dar a conocer o enseñar en la predicación y en las clases las excelencias del Santo Sacrificio, este libro tan manual será de mucha utilidad.

La misma benemérita Editorial barcelonesa ofrece al público español el "Breve Catecismo de la vida de oración". Son de alabar en él la claridad y el empeño del autor en eludir la terminología ignorada de los sencillos. Excelente resumen de la doctrina de Santa Teresa.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

NENO, TOBÍAS, S. I., *La religiosa ejercitante. Ejercicios espirituales para religiosas, según el método de San Ignacio*. Trad. de Javier Isart.—Edit. Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1950) 688.

Son los Ejercicios de ocho días, con su meditación preliminar y su día de clausura, en el cual se expone la contemplación para alcanzar

amor, todo ello acomodado a religiosas. Se presentan cada día cuatro meditaciones y al final de cada día va la instrucción, en la que se explanan algunos de los documentos del libro de los Ejercicios de San Ignacio, menos en la del octavo día, que versa sobre la comunión frecuente. Aunque se cita pocas veces el texto literalmente, y suele ser el autor algo libre en las peticiones, en general sigue bien el libro de San Ignacio. La meditación sobre el reino de Cristo está expuesta con mucha actualidad, evitando además la deformación que de ella hacen algunos extranjeros. Se dan también repeticiones, conforme al deseo de San Ignacio, aunque tal vez se prodigan demasiado, y por ello en las contemplaciones sobre la vida de Cristo no se expone ninguna sobre su vida pública. Las mismas contemplaciones sobre la vida oculta tienen más de meditaciones que de contemplaciones. El autor es abundante, claro y sencillo en la explanación, con numerosos ejemplos y textos de la Escritura y aun de Santo Tomás, si bien advierte al principio que éstos van para "los sacerdotes que quieran servirse del presente libro para dar alguna tanda de Ejercicios". Es lástima con todo que en el texto latino de la Sagrada Escritura haya tantas erratas.

Para religiosas nos parece un libro de Ejercicios excelente. La misma contemplación para alcanzar amor está expuesta con mucha claridad, y con materia para cuatro contemplaciones. La traducción es correcta en general, salvo algunas erratas y la repetición del "como que" en sentido de "porque", que en la p. 560 aparece dos veces.—M. Q.

GRAZIOLI, ANGEL, PBRO., *La confesión de niños y de jóvenes*.—Edit. Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1950) 19 × 12,5 cm., 200.

De un poco de estudio, de un poco de experiencia y de mucho amor a los jóvenes, dice modestamente el autor, es fruto este libro. Asentimos a ello, salvo que la ciencia y la experiencia del Sr. Grazioli nos parecen eminentes.

La doctrina del libro es común entre los autores de esta rama de la Teología pastoral, pero está expuesta con una unción persuasiva y avalorada con muchas citas de la mejor procedencia.

Tras un capítulo dedicado a la importancia de la materia, se establece qué dotes han de adornar al confesor y cuál sea el sujeto de la confesión. Otros capítulos jugosos ilustran sobre los oficios del confesor como juez que pregunta y absuelve, como médico, como doctor y como director. Tres capítulos finales tratan de las penitencias sacramentales, de la vocación sacerdotal y religiosa de los jóvenes, y de la administración de los sacramentos a los niños enfermos.

Por razón de la actual insuficiencia de clero, y por otros motivos que el autor sabe enumerar discretamente, no son hoy muchos los sacerdotes que se consagren y entreguen al ministerio oscuro y cansado de confesar a los niños y a los jóvenes. El libro de Grazioli alentará a los que sacrifican su vida en tan santa ocupación y despertará el celo de los que podrían hacer más labor en este campo.

Lamentamos que sean tantas las erratas que se han deslizado en la impresión del libro, que tanto en el texto como en los pasajes latinos distraen la mente del lector y desfiguran el sentido, a veces notablemente, de las proposiciones. Deseando vivamente el éxito de este libro, creemos que ganaría mucho en utilidad si le acompañara una escogida bibliografía. Los libros citados son extranjeros, y aun se da el caso de que al citar al P. Ruiz Amado (pág. 115) se cita su libro en italiano.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

ROSSI, GERMÁN, *Cortesía sacerdotal.*—Edit. Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1950) 19 × 12,5 cm., 250.

Como aprender, según dijo Balmes, no es muchas veces otra cosa que caer en la cuenta de lo que ya sabíamos, "Cortesía sacerdotal" es un libro que hará bien a todos, ya que serán muy pocos los que no lean en él algo que aprender. El autor da al concepto de cortesía una extensión magnífica, muy distinta de la que la hace sinónima de etiqueta o comportamiento puramente exterior. No ignorando que la delicadeza es la flor de la caridad y que Cristo es para el sacerdote dechado *en todo*, Germán Rossi saca los datos de su hermosa síntesis en el Evangelio, en los Santos Padres, en las vidas de los Santos, en las Encíclicas, etc.

No nos cabe duda de que este libro hará mucho bien entre los sacerdotes y seminaristas españoles. Porque las gentes del mundo, como ya advertía Santa Teresa de Jesús, son verdaderos linces para observar al sacerdote en toda ocasión, y en muchas de ellas no basta la buena intención y la sencillez nativa para dejarles edificados y contentos. Las normas de este libro ayudarán mucho para conseguirlo. Son también de alabar en él la amenidad en la exposición, la variedad de temas que casi llegan a agotar la materia y la muchedumbre de ejemplos con que se espolvorea y sazona la lectura.

La versión es clara y correcta, aunque menudean las alusiones a hombres y cosas de Italia que por falta de notas aclaratorias habrán de pasar por alto muchos lectores.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

Anuario de la Enseñanza privada en España. Curso 1949-1950.—Federación de Amigos de la Enseñanza (F. A. E.) (Madrid, 1950) 448.

Hacía falta un Anuario de esta clase. Pero entendamos bien lo que es este Anuario. No se trata solamente de una estadística de los centros de enseñanza no oficial existentes en España, sino que comprende una especie de Enciclopedia orientadora de la enseñanza privada española. En este libro encontrará el lector las bases en que se funda dicha enseñanza privada, sus actividades, sus dificultades, sus avances, etc.; en una palabra, la vida toda de la enseñanza española no oficial.

Para claridad y orden el libro abarca cuatro partes. I. *Actualidad pedagógica,* conjunto de lucubraciones de firmas tan acreditadas como las de D. José Pemartín, P. Eustaquio Guerrero, S. J., P. José Poch, Sch. P., H. C. Gabriel, EE. CC., etc. En ellas se trata de la articulación de la Enseñanza Media profesional y Bachillerato; de la Escuela Superior vista desde dentro; de la formación religiosa en las clases primarias; de las Semanas de educación; de las Escuelas de Magisterio de la Iglesia en el año de su creación; de la objeción que se reprocha a la enseñanza libre de ser enseñanza de los ricos; etc etc.

II. Describe la evolución y actividades de algunos centros superiores, Colegios Mayores y Residencias Universitarias, como el Seminario y Universidad Pontificia de Comillas, Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, I. C. A. I., Instituto Comercial de la Inmaculada de Barcelona, Instituto Químico de Sarriá, etc.

III. *Sección legislativa,* con un resumen de cuanto se ha legislado en España sobre la Enseñanza superior, media y primaria, enseñanzas profesional y artística, Arquitectura, etc.

IV. Por último sigue una relación de Residencias e Internados Católicos de España, de los Colegios, Escuelas, Centros Superiores, Residencias

e Internados, y finalmente la lista de la mayor parte de las revistas publicadas por los Colegios Religiosos de España.

La impresión que la simple hojeada a este Anuario produce es abrumadora. Se saca la convicción de que la enseñanza privada en España ocupa un lugar tan importante por lo menos como la enseñanza oficial, y se llega a la conclusión de que el número de alumnos que pasan por las aulas privadas en España no es sin duda inferior al que frecuenta los Centros oficiales, excepción hecha, es natural, de las Universidades, cuyo monopolio mantiene el Estado.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CREMADES, ANTONIO MARÍA, C. SS. R., *Cancionero del Perpetuo Socorro.* Colección de Cánticos en honor de la Virgen de esta milagrosa advocación.—Editorial El Perpetuo Socorro (Madrid, 1950) 67.

El problema del canto religioso para el pueblo es a todas luces importante. Difícil resulta el logro de una vía media entre la complejidad erudita y minoritaria y la vulgaridad indigna del Templo. Así como no puede exigirse que la masa llene su voz con quintaesencias melódicas, que demandan en el degustador un temperamento y una preparación no de todos, tampoco es buen camino el de ceder a facilismos pedestres, vacíos de inspiración, por el mero hecho de que entran prontamente en el oído popular. Dentro de las claras normas de la Santa Sede, conviene intensificar una tarea de educación de la feligresía cantora. Acaso no vendría mal una mirada a otras comunidades católicas en las que el pueblo se ha incorporado plenamente al culto con un canto digno, elevado, religioso. Este lamento sobre la falta de altura en buena parte de nuestro cotidiano repertorio, no se limita a las partituras. Queda mucho por hacer en la dignificación literaria de los textos que habitualmente cantamos. (Recordemos los versos de un conocido cántico eucarístico: "si no te como bien — me sucederá mal".) Por esto todo intento de ofrecer compilaciones dignas ha de ser recibido con aplauso. Así, esta antología en la que el P. Cremades recoge buen número de canciones dedicadas a la Virgen del Perpetuo Socorro y a San Alfonso M.ª de Ligorio. Lo estricto del tema dificulta un criterio de mera calidad artística en la selección. No obstante, se incluyen obras muy estimables, como la graciosa *Madre querida,* de J. I. Prieto; las *Invocaciones,* suaves y amables, de Romeu, y otras de autores tan cotizados como Valdés, Otaño, Beobide, etc.—J. BLAJOT, S. I.

REVISTAS

TEOLOGIA

LABOURETTE, MICHEL, O. P., *Le peché originel et les origines de l'homme*: RevThom XLIX (1949) 389-427.

En esta primera parte se expone la doctrina del Magisterio Eclesiástico acerca del pecado original y su explicación teológica según Santo Tomás.

Se declara el estado de inocencia en que fueron constituídos nuestros primeros padres; su pecado; el castigo; su transfusión a todo género humano, por ser un pecado que afecta a la naturaleza humana, recibida del primer padre por generación.

No hay que buscar en el pecado original otra voluntariedad que la de Adán. Nadie, fuera de él, lo ha cometido personalmente, pero todos lo hemos personalmente contraído. Es evidente que la naturaleza humana fué elevada al estado de justicia original de suerte que los dones de

este estado fuesen transmitidos a sus descendientes por un decreto de Dios; pero fuera de este decreto no hay que pensar en que Adán haya sido constituído cabeza moral del género humano.

El pecado original es un estado de privación de dones gratuitos, otorgados para hacer al hombre capaz de su fin sobrenatural. Es un verdadero pecado cuyo principio formal es la desviación de la voluntad de su verdadero fin; es una privación que incluye a su sujeto, o sea las diferentes potencias y el alma misma en cuanto privadas y debilitadas. Es, por consiguiente, también algo positivo.

Por el pecado original el hombre queda "spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus". El despojo de los dones constitutivos de la justicia original por el pecado de Adán fué completo. La naturaleza humana y sus potencias quedaron esencialmente las mismas. Mas como la justicia original formaba parte de la naturaleza en el sentido histórico, su pérdida es para la naturaleza una debilitación, una herida que no tendría si hubiese sido creada "in solis naturalibus".

La frase "vulneratus in naturalibus" tiene también otro sentido. Entre el bien natural de la naturaleza específica del hombre y el bien natural de ese conjunto de perfecciones sobrenaturales conferido, no a personas particulares, sino a la naturaleza humana, hay una tercera especie de bien natural: la inclinación a la virtud. Es natural a un sér racional ajustarse en su obrar a la razón; puede ciertamente no hacerlo, pero no sin desviarse de su fin. Esta inclinación natural a la virtud estaba fortalecida y transfigurada por la justicia original, y su pérdida es una herida: herida de ignorancia, de malicia, de debilidad, de concupiscencia. Todo este conjunto constituye el "fomes peccati", que es la parte material del pecado original en su razón misma de pecado.

Pero hay más. Aunque el pecado no afecte ontológicamente a la inclinación natural a la virtud, puede obstaculizarla. En este sentido el pecado disminuye la aptitud para la gracia, que no es la misma en el pecador y en el hombre "in solis naturalibus". En ambos casos la aptitud es la misma en su raíz, pero es menor en el pecador en cuanto lo orienta a una actuación opuesta.

Efecto es también del pecado original la multiplicación de los pecados personales. Enseña Santo Tomás que el pecado original en quien es capaz de vida moral no puede estar solo. Si la gracia de la justificación no lo borra, se incurrirá inevitablemente en pecado mortal. Sólo lo puede evitar una gracia que lo sane devolviéndole sus fuerzas de naturaleza.

En un próximo artículo se examinará si esta teología del pecado original puede mantenerse, a pesar de las dificultades suscitadas en la época moderna.—A. Bernabé.

Gillon, L. B., O. P., *Béatitudine et désir de voir Dieu au Moyen-Age*: Ang XXVI (1949) 3-30, 115-142.

El autor se propone reunir algunos textos que permitan ver el origen y desarrollo en la Edad Media del deseo en el hombre de ver a Dios. Para ello estudia varios autores, impresos unos, manuscritos otros, de cada uno de los cuales aduce los lugares en que exponen su doctrina sobre el tema propuesto.

Los autores alegados son: Guillermo de Saint-Therry, Hugo de S. Víctor, Pedro Lombardo, Sententiae Hudonis, Prevostin, Esteban Langton, Guillermo de Auxerre, Hugo de Saint-Cher, Guillermo de Auvernia, Alejandro de Alés, Juan de la Rochelle, Odon Rigaud, el autor del com. de Vat. lat. 691, S. Alberto Magno y S. Buenaventura.

En la Edad Media se tenía por indiscutible que todos los hombres de-

sean la felicidad. San Anselmo, inspirándose en San Agustín, restringió ese deseo a la *beatitudo commodi*, al deseo de bienestar, reservando solamente a los justos la felicidad de justicia. Por el contrario, para el Maestro de las Sentencias lo que constituye el término del deseo universal es la felicidad verdadera, Dios mismo. Mas ¿cómo es posible que deseen esta felicidad los que la ignoran, y cómo el pecador apartado de Dios puede desear una felicidad que no es otra que Dios? Tales serán los temas especiales de la especulación en el siglo XII y siguientes.

Prevostin da esta solución nueva: no todos desean la verdadera felicidad; lo que quieren es que la felicidad que ellos buscan sea la verdadera. Esto era ya la distinción de los grandes escolásticos entre felicidad "in communi" y felicidad "in speciali". Pero sobre todo aparece en Prevostin una objeción de capital importancia. La verdadera felicidad, decía, es la visión de Dios. Ahora bien: no todos los hombres tienen este deseo. Para resolver esta dificultad, Hugo de Saint-Cher distingue entre apetito natural y apetito elícito o libre; todos tienen apetito natural de ver a Dios, pero no todos lo desean libremente. Tales son los orígenes precisos de lo que se llama apetito o deseo innato de la visión beatífica.

Ni los primeros maestros franciscanos, ni San Alberto Magno, ni San Buenaventura hacen mención de la dificultad de Prevostin. Por otra parte, cuando Hugo de Saint-Cher componía su comentario a las Sentencias, ya no se discutía el antiguo problema agustiniano del deseo universal de la felicidad. Ya Guillermo de Auvernia había emprendido el estudio de la visión beatífica por sí misma. Las teorías aristotélicas de potencia y acto, y de que toda especie, a lo menos en algunos individuos, debe llegar al fin para que es hecha, vienen a fundirse en una armonía más o menos feliz con las teorías agustinianas de Dios, luz de los espíritus, y del espíritu, imagen de Dios. Deseo natural de ver a Dios; caso de los niños muertos sin bautismo, todo ha sido tratado por el Obispo de París; no hay argumento ni problema en estas difíciles cuestiones que él no haya tratado, o a lo menos entrevisto.

En el comentario de Odón Rigaud sobre el l. IV de las Sentencias, el problema del deseo universal de ver a Dios, da lugar a una cuestión nueva sobre si existe en el hombre una potencia innata de ser feliz. Odón reconoce una capacidad subjetiva verdadera de ver a Dios. Lo que nos falta es un *medium per quod* que una de alguna manera la potencia intelectual capaz del infinito y el objeto en sí infinitamente cognoscible. Nuestra capacidad se reduce así a una mera disponibilidad, no a una actividad que nos permita alcanzar el objeto infinito por nosotros mismos. Todo esto parece concordar bastante bien con el apetito innato de lo sobrenatural de la escuela franciscana.

Con Alberto Magno se vuelve al problema del deseo de la felicidad en sentido lato.

El problema de la visión de Dios se plantea en términos muy diferentes para los partidarios de la iluminación agustiniana, y para los defensores de la teoría de la abstracción. Esto se ha querido indicar analizando los textos de San Buenaventura sobre estos problemas de la felicidad y de la visión de Dios.

En cuanto al pensamiento de Santo Tomás, suscita evidentemente problemas demasiado vastos, cuestiones demasiado espinosas, para que sea posible abordarlas aquí.—A. BERNABÉ.

BALIC, CARLOS, O. F. M., *De Assumptione B. V. Mariae quatenus in deposito fidei continetur*: Ant XXIV (1949) 153-182.

Casi todos los teólogos están de acuerdo en afirmar la Asunción de

la Santísima Virgen a los cielos en cuerpo y alma, pero no coinciden ni el modo de probar esta verdad, ni en determinar si puede ser declarada dogma de fe, ni siquiera sobre los elementos esenciales que incluye.

No faltan algunos que se esfuerzan en probar que la fuente de nuestra fe en este misterio es una tradición explícita divino-católica; pero los argumentos aducidos, prescindiendo de la fe actual de la Iglesia, no concluyen ciertamente; más aún, no es cierta para todos la existencia de una tradición virtual. El argumento derivado de la Inmaculada Concepción no es cierto; como tampoco lo es que la Asunción haya sido implícitamente definida en el Can. 2.º del Conc. de Orange de 529. Esto aparece completamente cierto.

La prueba clara y evidente es que la Iglesia, esparcida por todo el mundo, y que no puede errar en cosas de fe, cree que la Asunción de Nuestra Señora ha sido revelada por Dios y que puede ser definida como dogma de fe.

Está por averiguar dónde consta la revelación de esta verdad, y cómo la Iglesia ha llegado a la persuasión de que ha sido revelada.

Si a la luz que la Iglesia católica nos suministra encudriñamos el Protoevangelio (Gn 3, 15) y San Lucas (1, 28), así como las excelencias de la Virgen, y muy especialmente la completa victoria que en unión con Cristo alcanzó del infierno y del demonio, podremos llegar a una certeza sobre la revelación de la Asunción contenida en estas verdades, a la cual no pudieron llegar los que carecieron de la mayor luz de fe de que nosotros gozamos por la acción del Espíritu Santo, que da a la Iglesia una mayor inteligencia de la revelación en el tiempo conveniente según los planes de la Divina Providencia.

Esta manera de proceder es teológica y recta. Desde luego, hay que evitar el fideísmo, pero no menos son de evitar el escepticismo, el historicismo y el racionalismo exagerado.—A. BERNABÉ.

DILLENSCHNEIDER, C., C, SS. R., *Pour une Corrédemption mariale bien comprise*: Marian 11 (1949) 121-258.

El autor, que en su obra *Marie au service de notre Rédemption* defiende la tesis de la cooperación de María a nuestra redención objetiva, contesta principalmente a los dos artículos que publicó el P. Lennerz, S. I., en "Gregorianum" (1947 y 1948), para refutar la tesis de este libro. Es una doctrina que se contiene implícita en la revelación. Son mayoría los teólogos que la defienden, aunque difieren en su explicación. Se desprende con bastante claridad de algunos documentos pontificios. El autor va recorriendo las obras de fondo ascético-teológico que proponen esta doctrina desde el siglo XII, aunque no con la precisión de los tiempos modernos. En vano, dice, pretende L. tergiversar las palabras de ellos. Examina luego el argumento teológico, en el cual L. no ve sino una bella especulación. Mas para precisar la función corredentora de María estudia la redención de María por Cristo. La colaboración de María a nuestra redención no es complementaria sino subsidiaria de la de Cristo. En la actividad redentora, Cristo es el elemento esencial y absoluto, unido al concurso de María a título de elemento accesorio y de acrecentamiento (surcroît). A continuación expone la razón de ser y el sentido profundo de la corredención mariana, y va refutando las diversas opiniones de los teólogos actuales que exponen diversos modos de colaboración inmediata a nuestra redención objetiva, mostrando los flacos de ciertas explicaciones, y corrobora por exclusión de ellas la suya.—M. QUERA.

CRÓNICA

II Semana Teológica en la Pontificia Universidad Gregoriana

(24 a 28 de septiembre de 1951)

El tema principal de esta Semana fué la evolución del dogma según la doctrina católica. ¿Cómo es posible conciliar la inmutabilidad de la revelación con su evolución y adaptación que sin duda ha experimentado en el transcurso de los siglos? ¿Los nuevos dogmas que se han definido en años sucesivos se contenían ya en las fuentes de la revelación? He ahí el problema cuya solución se propuso con sus disertaciones esta Semana Teológica.

El P. Mauricio Flick, S. I., profesor de teología dogmática en la Universidad Gregoriana, presentó la actualidad de la cuestión, las varias tendencias de los católicos en la solución del problema, y su dificultad por el carácter inmutable de la revelación que Cristo confió a la Iglesia. En este criterio de inmutabilidad se afianzó el P. Ramón Spiazzi, O. P., al demostrar claramente, con toda suerte de argumentos de la Escritura y de los Concilios, que el depósito de la revelación quedó cerrado con la muerte de los Apóstoles, sin que puedan esperarse nuevas revelaciones, doctrina que está próxima a la fe y es definible. Mas para prevenir todo falso espejismo y mala inteligencia del dogma, hay que precisar en qué sentido el dogma es inmutable, y en qué sentido admite una evolución en diversas fórmulas dogmáticas debidas a diversas circunstancias de tiempo y lugar. De esto se ocupó el P. José Rambaldi, S. J., profesor de la Facultad teológica de Chieri. El dogma, dijo, es inmutable porque la Iglesia no puede añadir ni quitar nada a la palabra de Dios revelada, ni sustituir sus nociones o afirmaciones por otras que expresen algo diverso; pero hay que distinguir entre el contenido de las fórmulas dogmáticas y su expresión exterior. Siendo la Iglesia maestra infalible de la verdad revelada, si bien sus fórmulas han de ser siempre exactas, sin contener error alguno, puede mejorarlas en su expresión externa, de suerte que sean inmutables en su contenido y varíen sólo en su expresión. Por lo que hace a la relación entre estas fórmulas y la filosofía, distinguió entre fórmulas que implican algún juicio de orden filosófico y las que no lo implican. En estas últimas no ofrece dificultad el cambio de fórmulas, y así la palabra ὁμοούσιος que, mal interpretada en Paulo de Somosata fué condenada, recibió, rectamente explicada, la aprobación del Concilio de Nicea. No sucede lo mismo con las fórmulas que implican un juicio de orden filosófico. Así serían inconciliables con el dogma eucarístico las fórmulas que presentasen los sistemas filosóficos que sostienen la identidad de la sustancia con el accidente, por la imposibilidad de los tales de expresar el dogma de la transustanciación. No es que la Iglesia artificiosamente forjase el concepto de la transustanciación para acomodarlo a un sistema filosófico determinado, sino que la idea encerrada en la transformación eucarística envuelve en sí el concepto de transustanciación, aun antes de pensar en el sistema filosófico escolástico.

Pero en la evolución del dogma hay algo más que evolución de fórmulas. El problema central está en el paso de lo implícito en los dogmas a lo explícito, y de ello se ocupó el P. Eduardo Dhanis, S. I. Tres condiciones exigió para que lo implícito en el dogma pueda ser definido

por la Iglesia como de fe: 1.ª, que sea una exposición fiel de lo explícito revelado; 2.ª, que sea conocido sin nueva revelación; 3.ª, que sea objeto de un testimonio *inmediato* de Dios. No admitía el conferenciante como tal lo conexo con lo explícitamente revelado, pues entonces, decía, el testimonio de Dios sería mediato. Establecidos estos principios (el tercero de los cuales es negado por no pocos teólogos) distinguía Dhanis en el depósito revelado lo implícito natural, cognoscible por la sola luz natural, y lo implícito sobrenatural en que aquella luz no es suficiente sin la intervención de la fe y de la gracia. El primer caso no ofrece dificultad. En el segundo, cuando el raciocinio sólo conduce a una conclusión teológica probable, la luz de la fe suscita poco a poco razones, las sostiene, las confirma, las extiende, las propaga e inclina a la Iglesia docente y a la discente a considerar aquella doctrina como de fe. Con esta solución el conferenciante, a pesar de disentir de los teólogos que tienen por definibles las conclusiones teológicas, en la práctica se mostró de acuerdo con ellos al considerarlas como definibles, no como conclusiones, sino como implícitos sobrenaturales testificados por Dios.

El P. Dhanis estudió la relación del dogma con las funciones de la razón. El P. Carlos Balic, Rector del Ateneo Antoniano, lo consideró en relación con el sentido cristiano, no como un producto de la sensibilidad, sino de la fe y de los dones del Espíritu Santo. La historia de los dogmas enseña que el sentido cristiano de los fieles ha tenido su parte en las verdades concernientes a la teología Mariana. El magisterio eclesiástico no pocas veces ha tenido presente este sentido cristiano de los fieles, si bien el último juicio compete siempre a la Iglesia.

El P. Agustín Bea, S. I., desarrolló con gran erudición su tema: "El progreso del dogma en la interpretación de la Sagrada Escritura". Habló del alegorismo de la escuela de Alejandría y su reacción contraria de la escuela antioquena, del mayor cultivo de las lenguas a partir del Concilio de Trento, y de los modernos avances en el sentido literal, gracias a la moderna filología y crítica textual. Asimismo el P. José Filograssi, S. I., trató de las relaciones entre la Tradición divino-apostólica y el Magisterio eclesiástico, tema que había desarrollado largamente durante 1951 en artículos publicados en "La Civiltà Cattolica". El P. Carlos Boyer, S. I., Prefecto de la Universidad Gregoriana, expuso el influjo recíproco entre la evolución del dogma y los progresos de la teología y filosofía.

Como complemento de estas disertaciones que se refieren al tema de la Semana, se desenvolvieron otros temas no tan relacionados con el principal. El P. Samuel Doimi, O. F. M., Cap., disertó sobre la enseñanza de la teología a los seglares, que no se contentan con la mera doctrina catequística. Mons. Salvador Garófalo trató de la enseñanza de la Sagrada Escritura en los Seminarios, proponiendo varias normas para que ella sea más fructífera. Don Carlos Colombo habló de la historia de los dogmas en las Facultades de teología. Finalmente el P. Engelberto Kirschbaum, S. I., disertó sobre la importancia apologética de las excavaciones que se practican en la Basílica Vaticana.

Primera Semana Española Josefina

Se celebró ésta en la Pontificia Universidad de Salamanca, a últimos de agosto del año pasado, y fué organizada por la benemérita revista de Valladolid "Estudios Josefinos", que dirigen los PP. Carmelitas Descalzos. Los trabajos que allí se leyeron han comenzado a aparecer en el núm. 10 de dicha revista (julio-diciembre de 1951). Se inauguró la Primera Jor-

nada el 28 de agosto en el Aula Magna de la Universidad Pontificia, bajo la presidencia del P. José A. del Niño Jesús, que representaba al M. R. Padre Provincial de los Carmelitas Descalzos de Castilla. Leyó la primera ponencia el Dr. Palomero Díaz, Lectoral de la Catedral de Santander: *La Paternidad de San José en los Santos Evangelios*. Fué examinando los textos evangélicos para deducir de ellos que San José ejerció una paternidad real y verdadera, aunque virginal, sobre Jesús. La segunda ponencia era del Dr. Sebastián Cirac y Estopañán, profesor de filología griega en la Universidad literaria de Barcelona. Por ausencia del ponente, leyó la ponencia el P. Director de "Estudios Josefinos": *La Paternidad de San José en los Padres y escritores griegos*. Dijo que si bien los Apócrifos oscurecieron entre los griegos la virginidad perpetua de San José, los Padres orientales defendieron la Paternidad virginal del Santo en relación con Jesús.

El 29 de agosto se tuvo la Segunda Jornada, que comenzó con la ponencia del P. Enrique del Sagrado Corazón, O. C. D.: *La Paternidad de San José según los Padres de Occidente*, y se concretó principalmente a exponer la doctrina sobre la paternidad de S. José en S. Jerónimo, San Agustín y S. Bernardo. La cuarta ponencia estuvo a cargo del P. Bonifacio Llamera, O. P.: *La Paternidad de San José en la Teología católica*. Habló de la parte que ocupa el tratado de S. José en la Teología dogmática y expuso cómo la paternidad de este santo no es física ni natural; es de un orden superior a la paternidad natural y adoptiva humana, si bien es difícil encontrar un nombre que le cuadre. Los trabajos mencionados han aparecido ya en EstJos.

La Tercera Jornada, el día 30, comenzó con la ponencia del P. Justo Pérez de Urbel, O. S. B.: *La Paternidad de San José en la Sagrada Liturgia*. Recorrió toda la liturgia oriental, sin detenerse en la meramente ortodoxa, pues estudió también la de las Iglesias orientales cismáticas. Habló luego del progreso litúrgico josefino en Occidente, bastante más tardío, sobre todo desde el siglo XIV, cuando comienza su desarrollo pleno hasta culminar en el esplendor de la liturgia occidental de nuestro tiempo. La sexta ponencia fué leída en francés por su autor el P P. Roland Gauthier, de la Congregación de la Santa Cruz del Canadá. doctor en Teología por la Gregoriana de Roma por su tesis sobre San José, y Director del único Centro del mundo de Documentación josefina: *Sens et valeur de la Paternité de Saint Joseph*. Rechaza la paternidad de S. José en "sentido propio y pleno", defendida por algunos autores recientes. Concede a S. José una paternidad moral, como lo había defendido el P. Llamera, y concluye que debe llamarse "verdadera", aunque de orden moral y sobrenatural. A continuación, el Director de EstJos hizo un resumen en castellano de la ponencia y propuso la constitución de una "Sociedad Josefina Española".

La Cuarta Jornada, el día 31, comenzó con la ponencia del P. José Antonio del Niño Jesús, O. C. D.: *La Paternidad espiritual de San José sobre la Iglesia*. La presentó como una deducción de la paternidad real y verdadera de San José sobre la Cabeza de esta Iglesia, Jesucristo; por ser Patrono de la Iglesia universal; y por su relación con María, Madre espiritual de la Iglesia. Extendió esta Paternidad también a las Iglesias paciente y triunfante, siguiendo a Lepicier. Leyó la octava ponencia el P. Angel Iglesias, C. SS. R., Rector del Colegio de Teología de su Congregación en Astorga: *La Paternidad de San José le relaciona con el orden hipostático*. Admitió, como el P. Llamera, una cooperación del Santo Patriarca a la redención del género humano, con una participación real, objetiva y singular, pero extrínseca, moral y mediata en cuan-

to a la constitución del orden dicho, y directa, inmediata y necesaria en cuanto a su conservación.

La Quinta Jornada Josefina se abrió el 1.º de septiembre en el Aula Magna de la Facultad de Letras de la Universidad Literaria, situada en el Colegio de Anaya, por exigencias de la última ponencia, que había de darse con proyecciones. Leyó la novena ponencia el P. Lucinio del Santísimo Sacramento, O. C. D.: *La Paternidad espiritual de San José sobre la Orden del Carmen.* El ponente dividió su estudio en tres períodos históricos, el anterior a Santa Teresa, el teresiano y el de influencia del Santo en el tiempo posterior. A continuación, el mencionado P. Enrique dió un resumen de su ponencia de tema libre: *La tradición española de autores de los siglos XVI y XVII acerca de la Paternidad Josefina.* Fué un trabajo de bibliografía española sobre teología josefina. Finalmente, D. Miguel Angel García Guinea, licenciado en Arte, desarrolló, valiéndose de proyecciones, la décima y última ponencia: *La Paternidad de San José a través del arte.* Demostró cómo la paternidad de San José es vista de distinta manera por el arte en la Edad Media, en el Renacimiento y en el Barroquismo

XXXV Congreso Eucarístico Internacional

(Barcelona, mayo, 1952)

TEMAS DE ESTUDIO

El tema general de estudios para el XXXV Congreso Eucarístico Internacional que se celebrará, D. m., en Barcelona del 27 de mayo al 1.º de junio de 1952, será:

La Eucaristía y la paz

Temas fundamentales

I. *La Paz cristiana.*—1) La Paz de Cristo insinuada, prenunciada y preparada en el Antiguo Testamento.—2) La Paz de Cristo revelada, ofrecida y realizada en el Evangelio.—3) La Paz de Cristo explicada, actuada y propagada en la Historia de la Iglesia.

II. *La Eucaristía y la Paz.*—Aspectos generales: 1) La Eucaristía y la Paz entre los hombres y Dios.—2) La Eucaristía y la Paz de los hombres entre sí.

Aplicaciones concretas:

1. *La Eucaristía y la paz individual.*—*a*) Estudio teológico-psicológico de los elementos constitutivos, condiciones y actuación de la paz personal.—*b*) La Eucaristía, medio sobrenatural de adquisición y perfeccionamiento de la paz del hombre.

2. *La Eucaristía y la paz familiar.*—*a*) Fundamentos, condiciones y frutos de la paz familiar, según el Derecho natural y cristiano.—*b*) La Eucaristía, símbolo, fuente y sello de la paz doméstica.

3. *La Eucaristía y la paz social.*—*a*) Concepto cristiano de sociedad. Bases teológicas y jurídicas de la concordia social.—*b*) La Eucaristía, modelo, irradiación y prenda de la verdadera paz en la sociedad cristiana.

4. *La Eucaristía y la paz internacional.*—*a*) Puntos fundamentales de la paz internacional, según el Derecho de gentes.—*b*) Influencia del dogma y del culto eucarísticos en la formación de la conciencia de armonía internacional.

5. *La Eucaristía y la paz eclesiástica* (*Unum ovile et unus Pastor*).—*a*) Realidad indefectible y esencia mística y jurídica del don de la Unidad y la Paz otorgado por Cristo a su Iglesia.—*b*) La Eucaristía signo, causa y garantía de la Unidad y Paz de la Iglesia.

Nueva edición de las Obras de San Alberto Magno

El Instituto de San Alberto Magno, de Colonia, bajo la presidencia del profesor Bernardo Geyer, ha comenzado la publicación crítica de las Obras todas de San Alberto Magno, según reza el prospecto: "ad fidem codicum manuscriptorum edenda, apparatu critico, notis, prolegomenis, indicibus instruenda". De su publicación se ha encargado la gran casa editorial Aschendorff, de Münster, en la Westfalia. La edición abarcará 40 volúmenes, de los cuales el 28, *De bono*, ha salido ya. Los trabajos preparatorios se dice están tan adelantados que cada año se espera salga de las prensas un volumen. La parte exegética se comprenderá entre los volúmenes 18-24; de ellos, algunos contendrán comentarios inéditos hasta ahora, entre los cuales el sobre Isaías está ya en prensa, y es el vol. 19. Se venderán los tomos por separado.

Los 150 años de la Casa Editorial Herder, de Friburgo

El 15 de octubre de 1951 la Editorial Herder, de Friburgo de Brisgovia, de fama mundial, celebraba los ciento cincuenta años de su aparición. Con esta ocasión, la revista de esta Casa, "Herder-Korrespondenz" publicaba un número extraordinario, el mes de septiembre, con esta portada: "Der Verlag Herder und das Katholische Leben, 1801-1951". En este número, prestigiosas firmas iban exponiendo por vía de historia la labor desarrollada por esta Casa en la evolución y difusión de la Teología católica, en la Catequesis, en la Pedagogía, en la Sociología católica, en la historia eclesiástica, en el arte cristiano y la Liturgia, en el campo de las ciencias que se relacionan con la religión, en las enciclopedias, y en sus relaciones sociales. Difícilmente se encontrará en el mundo actual otra Editorial de más antigua fundación y que haya desarrollado una labor de publicaciones más fructífera para la Iglesia católica, con sus representaciones en distintos países, pues hasta 1944 habían salido de su Casa 33.000 títulos en 67 lenguas, entre cuyas obras creemos se llevan la palma las publicaciones relativas al Concilio de Trento, juntamente con sus variadas enciclopedias. Que siga, pues, por muchos años, con su difusión del pensamiento católico, para tanta gloria de Dios y bien de la Iglesia católica.

Instituto de Teología protestante en Jerusalén

En colaboración con las Universidades de Lund y Upsala, la Iglesia oficial sueca ha inaugurado recientemente en Jerusalén un "Instituto de Teología protestante". El nuevo centro se aloja en un vasto inmueble, propiedad de la comunidad metodista episcopal de Norteamérica, y está dirigido por el profesor H. Kosmala, ex director del *Institutum Judaicum Delitzschianum*, de Leipzig. Los estudiantes, en su mayoría becarios, acogidos a la Institución sueca—la primera de este género establecida después de la creación del Estado de Israel, y de acuerdo con el mismo—cursarán estudios de literatura judaica y rabínica, arqueología bíblica y hebreo moderno, y visitarán los lugares más destacados del país.

("Arbor", enero de 1952, p. 111.)

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES.

HANUS, FRANCISCUS, S. T. D., *Church and State in Silesia under Frederick II* (1740-1786).—The Catholic University of America Press (Washington, D. C., 1944) X-432.

HANUS, FRANCISCUS, S. T. D., *Die Aeltere Geschichte Der Zisterzienser-Abtei Leubus in Schlesien bis zur Mitte des 14 Jahrhunderts.*—The Breslau University Press Germany. Printed by Worman Printery incorporated (Teutopolis, Illinois, 1947) XII-205.

MARTINS, MARIO, S. J., *O monacato de S. Fructuoso de Braga.* (Separata de "Biblos", vol. XXVI),—(Coimbra. 1950) 102.

MARTINS, MARIO, S. J., *Laudes e Cantigas espirituales de Mestre André Dias* († c. 1437). Coligidas, anotadas e comentadas por...—Mosteiro de Singeverga (Roriz-Negrelos, 1951) XV-312

MARTINS, MARIO, S. J., *O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval.* (Separata de "Biblos", vol. XXVII).—(Coimbra, 1952) 107.

LAURENTIN, RENÉ, *Le titre de corédemptrice. Etude historique.* (Extrait de "Marianum" 13 (1951) 396-452.—Edic. "Marianum" (Romae, 1951) 65.

Analecta tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci, vol. V: XIX (Oct.-Dec. 1951).—Apud Curiam Generalitiam in Conventu SS. Cosmae et Daminani. Via in Miranda, 9, Romae.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apartado 466, B. A. C., Madrid.

LUIS DE LEÓN, FRAY, O. S. A., *Obras completas castellanas*, 2.ª ed., corregida y aumentada. Prólogos y notas de FÉLIX GARCÍA, O. S. A. — (Madrid, 1951) XI-1.800.

THOMAE AQUINATIS, SANCTI, O. P., *Summa Theologiae*, cura Fratrum eiusdem Ordinis, I *Prima pars*. II *Prima Secundae*, 2 t.—(Madrid, 1951, 1952) XXI-851, XX-848.

ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, SAN, *Obras ascéticas*. Edic. crítica, I. *Obras dedicadas al pueblo en general*. Introd. ascético-alfonsina, selec., vers. del italiano, notas e índices de ANDRÉS GOY, C. SS. R.—(Madrid, 1952) XVI-1.033.

AGUSTÍN, SAN, *Obras en edición bilingüe*, t. IX. *Tratados sobre la gracia* (2.º). Primera vers. española, introd. y notas de VICTORIANO CAPÁNAGA y GREGORIO ERCE, O. R. S. A.—(Madrid, 1952) XII-779.

* De la EDIT. E. SUBIRANA, S. A., Puertaferrisa, 14, Barcelona.

LA VAISSIERE, JULIO DE - PALMÉS, FERNANDO M.ª, S. I., *Psicología experimental*. 3.ª ed. de la vers. castellana, aumentada con una 2.ª parte por el autor, y puesta al día con nuevas adiciones por el trad.—(Barcelona, 1952) XXIII-725.

* De la EDIT. ENRIQUE KUCERA, Rosellón, 83, Apartado 1.045, Barcelona.

KUCERA, ENRIQUE - ROMAGOSA, MARTÍN A., *España y sus leyendas*, 2 t.—(Barcelona, 1951) 158, 158.

KUCERA, ENRIQUE - ROMAGOSA, MARTÍN A., *España y sus navegantes.*—(Barcelona. 1951) 158.

KUCERA, ENRIQUE - ROMAGOSA, MARTÍN A., *España y sus epopeyas.*—(Barcelona, 1951) 158.

* De EDIC. STUDIUM DE CULTURA, Difusora del libro, Bailén, 19, Madrid.

XIMÉNEZ DE SANDOVAL, FELIPE, *Un mundo en una celda (Sor María de Agreda).*—(Madrid-Buenos Aires, 1951) 190.

ORTIZ MUÑOZ, ANTONIO, *Mi hermana y yo damos la vuelta al mundo.*—(Madrid-Buenos Aires, 1951) 158.

---

1. De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

MÁRQUEZ, GABINO, S. J., *Doctrina de la Iglesia sobre el derecho de enseñar.*—(Madrid-Buenos Aires, 1951) 98.
ENCISO, E., *Apuntes (Guiones de retiros para señoras,* 1951-1952). — (Madrid-Buenos Aires, 1951) 134.
DEFRANCE, MARIE MADELAINE, *La Psicología de las jóvenes.* Trad. del francés por Fernando Moisén, Asuncionista.—(Madrid-Buenos Aires, 1951) 64.
MONTIER, EDWARD, *La Psicología de los jóvenes. Para que ellas los conozcan.* Trad. del francés por F. Moisén, Asuncionista. — (Madrid-Buenos Aires, 1951) 64.
DAUTAIS, E., *Curso elemental de moral social, según las enseñanzas de las Encíclicas Pontificias.* Vers. y adapt. de Antonio Sancho, Pbro.—(Madrid-Buenos Aires, 1951) 152.
BASABE, ENRIQUE, S. J., *Madre España.*—Impr. y Librer. A. Ortega (Salamanca, 1951) 208.
MALÓN DE CHAIDE, P., O. S. A., *La conversión de la Magdalena,* adaptada por Francisco Valcarce, O. S. A.—"Religión y Cultura" (Madrid, 1951) 220.
GARCÍA DEL VALLE, JOSÉ, PBRO., *El divino coloso de la historia* [Jesucristo].—Edit. Moret, Galera, 48 (La Coruña, 1950) 142.
MORÁN SÁNCHEZ CABEZUDO, BENJAMÍN, *La enfermedad en la ascética del Beato Maestro Juan de Avila.*—(Madrid, 1951) 208.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

MANSO PÉREZ, RAMÓN T., PBRO., *El divino Maestro. Su pedagogía y su doctrina según los Santos Evangelios y la vida sobrenatural a la luz de sus enseñanzas.*—(Barcelona, 1952) 240.

* De EDIC. "EL CARMEN", Iradier, 2, Vitoria.

M.ª EUGENIO DEL NIÑO JESÚS, O. C. D., *Quiero ver a Dios. Síntesis de la espiritualidad a través de "Las Moradas" de Santa Teresa.* Trad. del frances por Bernardo M.ª de S. José, O. C. D.—(Vitoria, 1951) 423.
EVARISTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, O. C. D., *¡Dios te salve, María...!* Reflexiones sobre la salutación angélica.—(Vitoria, 1951) 200.

* Del PONTIFICIO ATENEO SALESIANO, Via Caboto, 27, Torino, Italia.

PILLET, LORENZO, S. D. B., *La corredenzione mariana nel magistero del Beato Pio X.*—Società Edit. Internazionale.—(Torino, 1951) 60.
MATTAI, GIUSEPPE, S. D. B., *Antonio Rosmini e il Probabilismo.*—Scuola Tipografica Salesiana.—(Torino, 1951) 47.
BRAIDO, PIETRO, S. D. B., *La concezione herbartiana della Pedagogia.*—Società Editrice Internazionale.—(Torino, 1951) 55.
MUSCINELLI, PARTENIO, *Esigenze metafisiche nel pensiero di Bernardino Varisco.* Scuola Tipografica Salesiana (Torino, 1951) 35.
WIM M. DE NIER, *Royce.*—"La Scuola" editrice (Brescia, 1950) 164.

* De la EDIT. MARIETTI, Via Legnano, 23, Torino, Italia.

CAI, RAPHAEL, O. P., *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici super Evangelium S. Matthaei lectura.* Edit. 5.ª—(Torino, 1951) IX-429.
CEUPPENS, F., O. P., *Quaestiones selectae ex Epistolis S. Pauli.*—(Torino, 1951) IX-234.
DI NAPOLI, IOANNES, *Manuale philosophiae,* III. *Theologia rationalis. Ethica. Paedagogia. Aesthetica. Historiologia.* IV. *Supplementum.* — (Torino, 1951) 564, 200.

* De la UNIVERSIDAD GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma.

GALTIER, PAUL, S. I., *Aux origines du Sacrament de Pénitence* (Analecta Gregoriana, ser. Facultatis theolog., sect. A, n. 6, vol. LIV).—(Romae, 1951) XI-221.
WILLIAMS, MICHAEL E., *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius* (Analecta Gregoriana, ser. Facultatis theolog., sect. B, n. 23, vol. LVI).—(Romae, 1951) XV-130.
PIRRI, PIETRO, S. J., *Pio IX e Vittorio Emanuele II. Dal loro carteggio privato. La questione romana,* 1854-1864. Parte I (Testo). Parte II (I Documenti) (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVI, collectionis n. 49).—Roma, 1951) XVI-599; XII-332.

* De la CURIA GENERALIZIA DEI SERVI DI MARIA, Via S. Marcelo, 20-A, Roma.

MENCHINI, CAMILO M., O. S. M., *Il Discorso di S. Stefano Protomartire nella Letteratura e Predicazione cristiana primitiva.*—(Roma, 1951) 187.

* Del EDIT. PONTIF. M. D'AURIA, Calata Maggiore, 52, Neapoli.

LAZZARATO, DAMANIANUS, PBRO., *Chronologia Christi seu discordantium fontium concordantia ad juris norman.*—(Neapoli, 1952) 631.

* De la LIBRER. "ORBIS CATHOLICUS", Montecitorio, 117, Roma.

KLOPPENBURG, BONAVENTURA, O. F. M., *De relatione inter peccatum et mortem.*—Rappresentanza della Casa Edit. Herder.—(Romae, 1951) XIX-216.

* De la VERLAG HERDER, Freiburg im Breisgau, Alemania.

RIEDMANN, ALOIS, *Die Wahrheit des Christentums*, I. *Die Wahrheit über Gott und sein Werk*, zweite Auflage.—(Freiburg im Breisgau, 1952) XV-379.

* De la ECHTER VERLAG, Würzburg, Alemania.

GRILLMEIER, ALOYS, S. J. - BACHT, HEINRICH, S. J., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* Im Auftrag der theologischen Fakultät S. J. Sankt Georgen Frankfurt/Main, herausgegeben von... Band I *Der Glaube von Chalkedon.*—(Würzburg, 1951) XVI-768.

* De la VERLAG ASCHENDORFF, Gallitzinstrasse, 13, Münster/Westfalen. Alemania.

GUALTERI CANCELLARII et BARTHOLOMAEI DE BONONIA, O. F. M., *Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae.* Edit. 2.ª a Henr. Weiswelles.—(Münster/Westfalen, 1952) 86, DM 2, 75.

* De la EDIT. DES BENEDICTINS, Chevetogne, Bélgica.

Divine Liturgie (La) de Saint Jean Chrysostome (Collection Iréniko, ser. in-8.º) (Chevetogne [Belgique] 1945) 64.

* De L'EDIT. UNIVERSELLE, S. A., Rue Royale, 53, Bruxelles, Bélgica.

GENICOT, ED. - SALSMÁNS, IOS., S. I., *Institutiones Theologiae Moralis.* Edit. 17.ª quam paravit A. Gortebecke, S. I., 2 vols.—(Bruxelles, 1951) 631, 751, frs. belgs. 425.

* De la EDIT. DESCLEE DE BROUWER ET CIE., Quai au bois, 22, Bruges, Bélgica.

JOURNET, CHARLES, PBRO., *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de theologie spéculative*, II. *La structure interne et son unité catholique.*—Bibliotèque de la Revue thomiste (Bruges, 1951) XLVIII-1.393.

* De la FACULTAD DE FILOSOFIA de Cuyo, Argentina.

GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL, *Introducción a la metafísica.*—Universidad Nacional, Mitre, 740 (Mendoza, 1951) 393.

* De la EDIT. "BUENA PRENSA", S. A., Donceles, 99-A, México, D. F.

GARCÍA GUTIÉRREZ, JESÚS, PBRO., *Bulario de la Iglesia mejicana. Documentos relativos a erecciones, desmembraciones, etc., de Diócesis mejicanas.*—(México, 1951) 595.

DÁVILA, JULIO, S. I., *Cursus philosophicus Collegii Maximi Ysletensis, S. J.* Pars I. *Introductio ad Philosophiam et Logica*, 2.ª ed.—(Mexici, 1951) XVI-343.

FERNÁNDEZ, CASTO, S. I., *La gracia según San León el Grande.*—(México, 1951) 219.

Método para ayudar a Misa, por un Padre de la Compañía de Jesús, 6.ª ed. mexicana.—(México, 1951) 32.

JUNQUERA, SATURNINO, S. J., *Auxilio a los enfermos y moribundos.*—(México, 1949) 29.

* De APOSTOLADO DE LA LUZ, Apart. 1061, México. *Publicaciones selectas.* (Diversos folletos.)